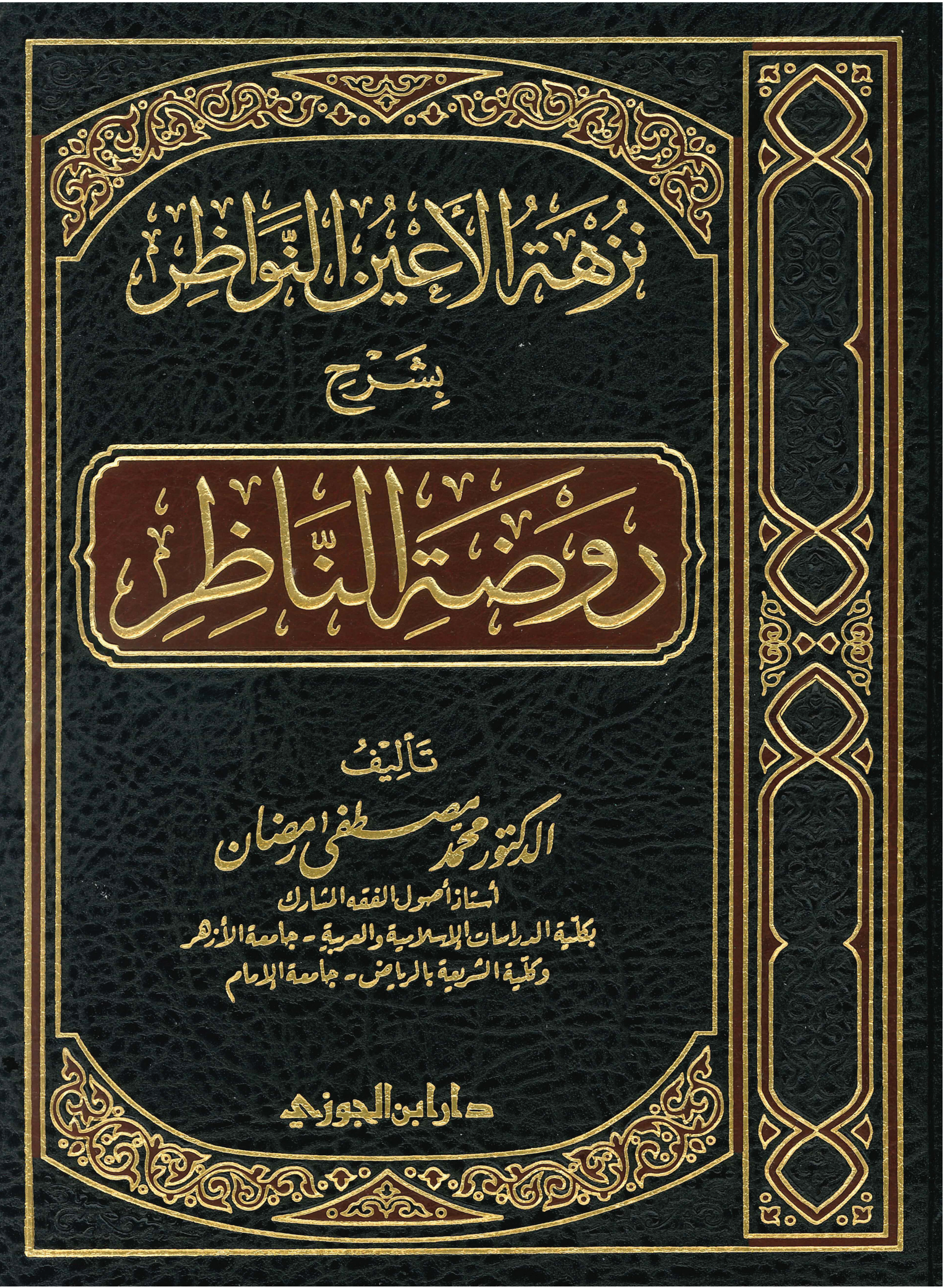
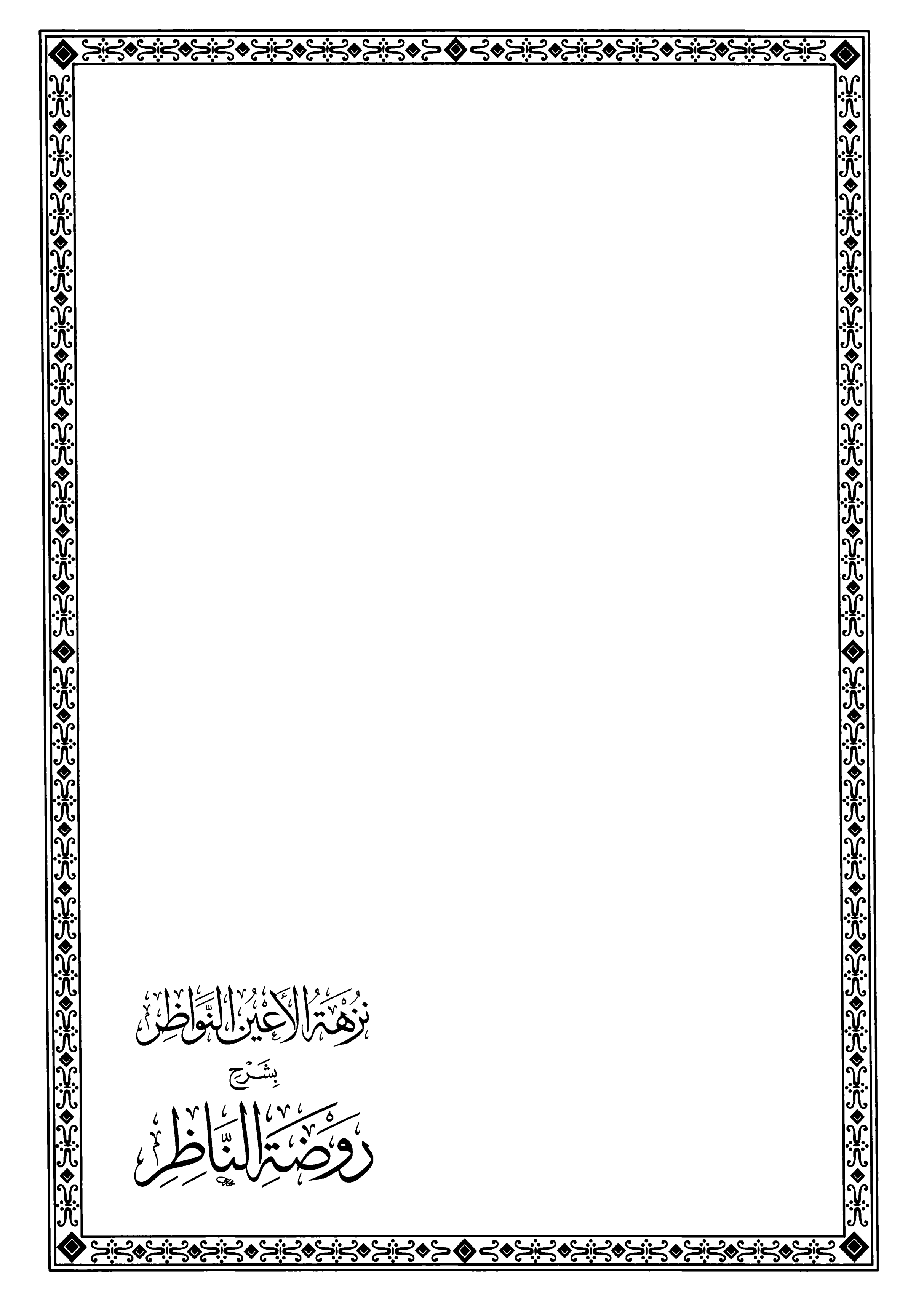
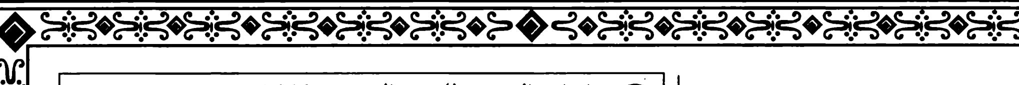


نزهة الأعين النواظر
بشرح
روضة الناظر
تأليف
الدكتور محمد مصطفى رمضان
أستاذ أصول الفقه المشارك
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر
وكلية الشريعة بالرياض - جامعة الإمام
دار ابن الجوزي


نزهة الأعين النواظر
بشرح
روضة الناظر



ح دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٣٩هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
رمضان، محمد مصطفى
نزهة الأعين النواظر بشرح روضة الناظر./محمد مصطفى رمضان.- الدمام، ١٤٣٩هـ
٨١٦ص؛ ١٧×٢٤سم
ردمك: ٧ ـ ٢٨ ـ ٨٢٢٢ ـ ٦٠٣ ـ ٩٧٨
١ ـ أصول الفقه ٢ ـ الفقه الحنبلي أ. العنوان
ديوي ٢٥١ ١٤٣٩/٦٧٥

دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية:
الدمام - حي الريان - شارع عثمان بن عفان
ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣
٨٤١٢١٠٠
ص ب. واصل: ٨١١٤
الرمز البريدي: ٣٢٢٥٦
الرقم الإضافي : ٤٩٧٣
الرياض - ت: ٠٥٩٢٦٦٢٤٩٥
جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الأحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢
جدة - ت: ٠١٢٦٨١٤٥١٩
جوّال: ٠٥٩٢٠٤١٣٧١

لبنان:
بيروت - ت: ٠٣/٨٦٩٦٠٠
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١

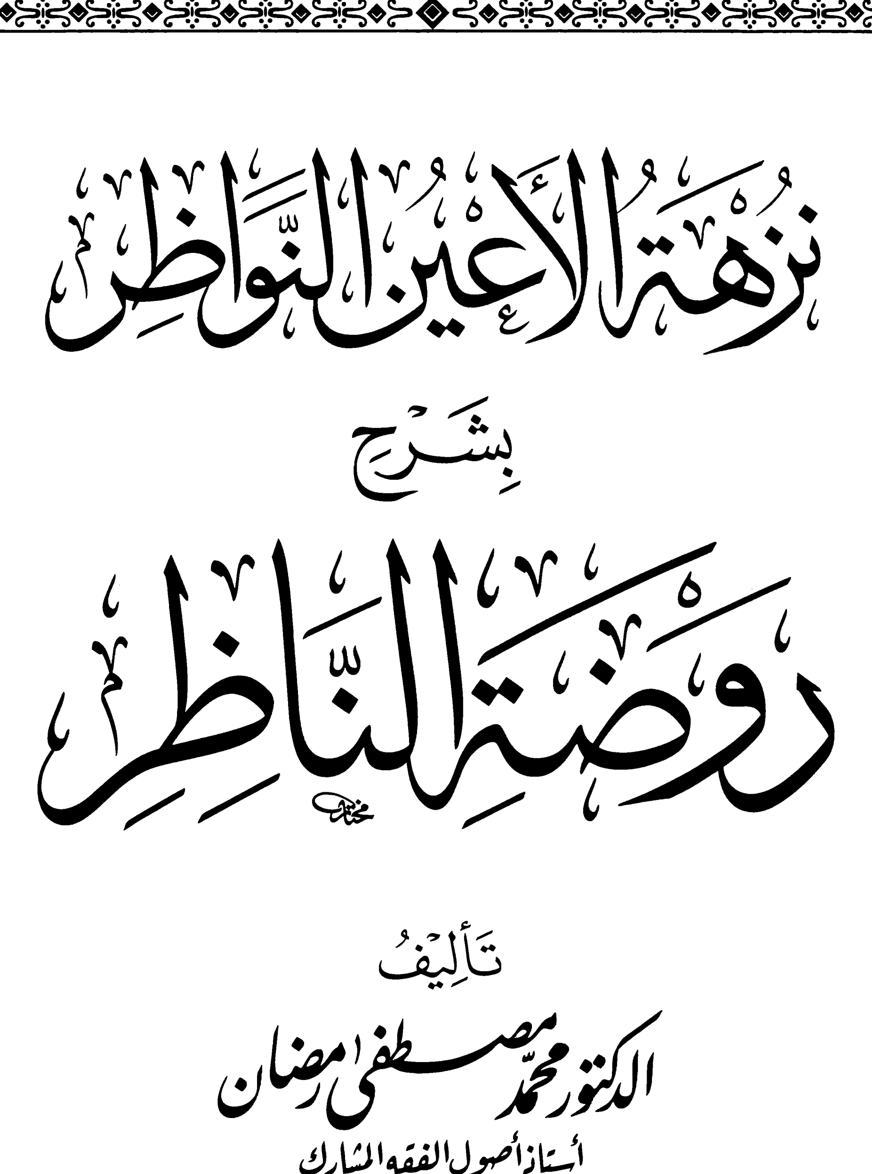
مصر:
القاهرة - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
جوّال: ٠١٠٠٦٨٢٣٧٣٨٨

aljawzi@hotmail.com
+966503897671
aljawzi
eljawzi
aljawzi.net

الطبعة الثانية
١٤٤٢هـ

الباركود الدولي: 9786038222287





نزهة الأعين النواظر

بشرح

روضة الناظر

تأليف

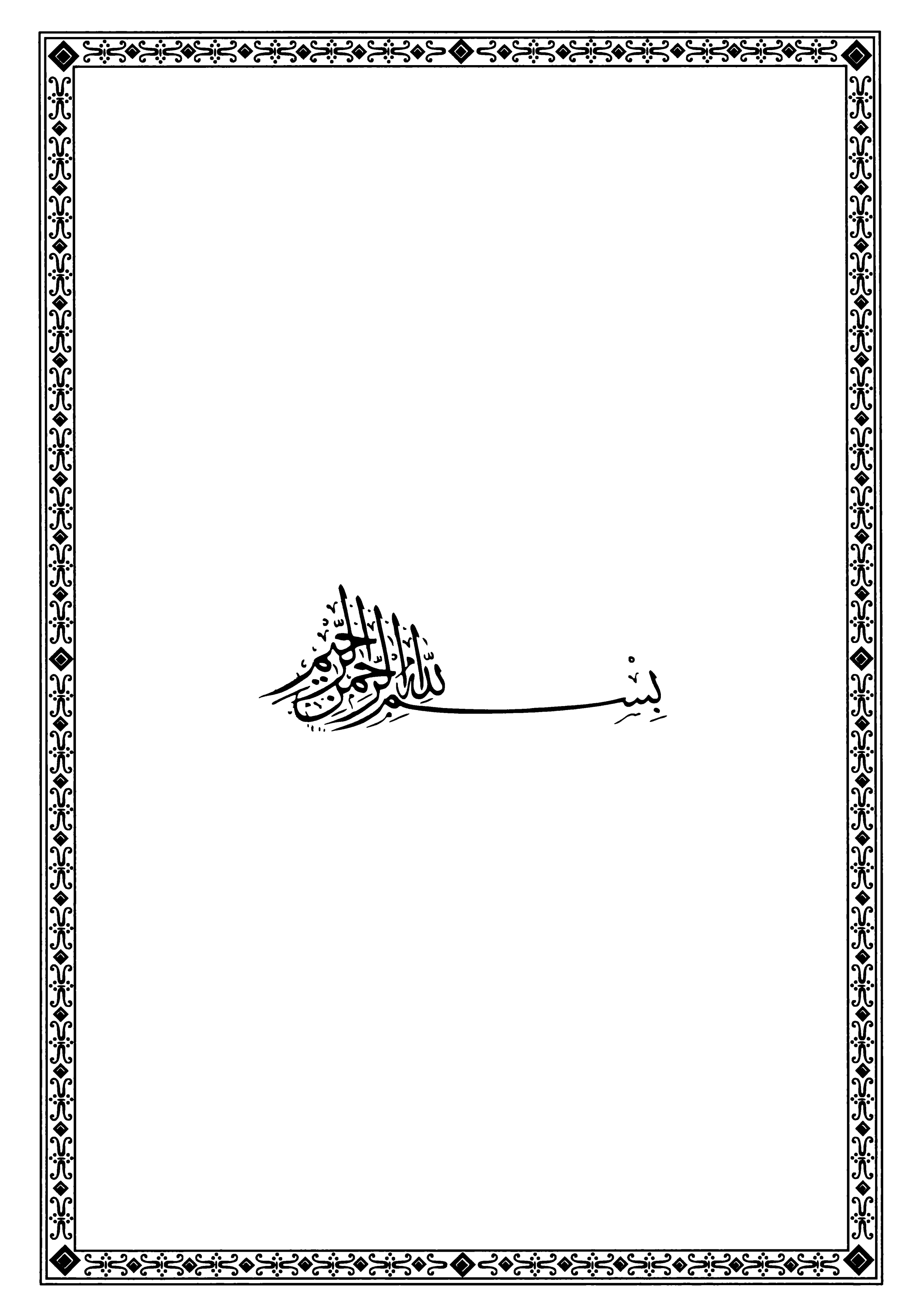
الدكتور محمد مصطفى رمضان

أستاذ أصول الفقه المشارك

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر

وكلية الشريعة بالرياض - جامعة الإمام

دار ابن الجوزي


بسم الله الرحمن الرحيم



المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ذي الفضل الواسع والمجزل للعطاءات، المحقق للآمال والمبلِّغ للغايات، المذلِّل للصعاب والمعين على النائبات. والصلاة والسلام على أشرف البريَّات، وأسعد المخلوقات، سيدنا محمد المنقذ من الضَّلالات، بما جاء به من هدى وآيات بيِّنات، وعلى آله وصحبه ذوي القلوب النيِّرات، ومن تبعهم بإحسان إلى أن يرث الله الأرض والسماوات.

أما بعد:

فمنذ أن شاء الله تعالى وقدر لي العمل بكلية الشريعة في الرياض ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة العربية السعودية ـ عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، وعلى مدى ستِّ سنوات متواصلة في تدريس مادة أصول الفقه من كتاب «**روضة الناظر وجنة المناظر**» لمؤلفه: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المولود في ٥٤١هـ والمتوفى في ٦٢٠هـ رحمه الله؛ لأنه الكتاب المقرر تدريسه على طلّاب كلِّيّات الشريعة في المملكة حرسها الله، وذلك لما للكتاب من خصوصية بين كتب المذهب الحنبلي، وكذا المؤلف (موفق الدين) حيث اجتمع حُسن المؤلِّف والمؤلَّف.

ولما كان الناظر في الكتاب يرى أن ابن قدامة رحمه الله قد حرص

في كتابه «الروضة» على بيان المذهب الحنبلي وإبراز آراء علمائه؛ كالإمام أحمد والخرقي وابن حامد والقاضي أبي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل وغيرهم، واستدلَّ للرَّاجح من أقوالهم.

ولم يقتصر على المذهب الحنبلي بل قارن بينه وبين الآراء الأصولية الأخرى بأسلوب علمي مقنع، مبتعداً عن التعصب والتجريح لمن يخالفه في الرأي، ملتزماً بآداب البحث والمناظرة.

واستخدم في جدله ومناقشاته الأدلَّة العقليَّة والنقليَّة من الكتاب والسُّنة والإجماع وآثار الصحابة والقياس وكلام العرب وغير ذلك.

وسلك بالدارسين طريق إحقاق الحقِّ بالحُجج والبراهين الواضحة[١].

ومع هذا فإن المطالِع للكتاب يجد صعوبة في فهم دقائقه، ودَرك مقاصده، نظراً لجَزَالة ألفاظه، وعمق عباراته، وإيجازه الشديد في بعض المواضع، مما يُشكل على القارئ والسامع.

لكل ما سبق: كان الأمل يراودني كثيراً أن أكتب شرحاً موجزاً على الكتاب، يساعد على فهمه للناظرين، ويقرِّب المعنى للدارسين. لكن التردد حال دون ذلك نظراً لوجود شروح عديدة على «الروضة» من علماء أجلّاء. منها:

١ ـ «شرح مختصر الروضة» للطوفي، وهو مطبوع في ثلاثة أجزاء كبار بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، وهو من أهمِّ الشروح وأنفعها وأجودها، ولا يستغنى عنه بغيره.

---

(١) انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية، للدكتور عبد العزيز السعيد (١/ ١٦٧).

٢ ـ شرح الشيخ عبد القادر بن بدران المسمى «نزهة الخاطر العاطر» وهو شرح جيد، يضيف فيه بعض الزيادات للإيضاح إذا كان الكلام موجزاً، ويحصر الخلاف إذا كان متشعباً، وينقد بعض الآراء، ويزيد في أدلة بعض المسائل، ويُعزي بعض الأقوال. ونقل فيه أكثر كلام الطوفي، فهو كتاب جليل القدر عظيم النفع. وقد قام بتحقيقه ـ أخيراً ـ فضيلة الشيخ الدكتور سعد بن ناصر الشثري، وله عليه تعليقات بديعة أجاد فيها وأفاد، وهو مطبوع في جزئين.

٣ ـ «مذكرة أصول الفقه» للشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي على «روضة الناظر» لابن قدامة، وضعها لطلاب الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حذف منها المقدِّمة المنطقية، ولم يلتزم بنص ابن قدامة في «الروضة»، وإنما كان يبدأ المسألة محل البحث بنص كلامه، ثم يُكمل بالمعنى، ويتصرف في العبارات، ويضيف ما يرى أنه لا بد من إضافته، ويختصر بعض الخلافات ويذكر المذاهب[١] وهذه المذكَّرة عبارة عن كتاب متوسط الحجم.

٤ ـ «إمتاع العقول بروضة الأصول» للشيخ عبد القادر بن شيبة الحمد، وهو كتاب صغير الحجم كبير الفائدة، إلا أنه حذف منه المقدِّمة المنطقية واختصر الخلاف والجدل، وتصرَّف بعض التصرُّف، وقدم بعض المباحث وأخّر بعضها، خاصة في مبحث القياس[٢].

وكما هو ملاحظ أن هذه الشروح ليست على وتيرة واحدة، فإما مبسوط وإما موجز. ولما كان المعتمد للدراسة هو نص الروضة قام

---

(١) ابن قدامة وآثاره الأصولية (١/ ١٢٣).

(٢) المرجع السابق.

مشكوراً بتحقيقه أ.د. عبد الكريم النملة ـ حفظه الله ـ؛ حيث قابل بين نسخ الكتاب واجتهد أيَّما اجتهاد، حتى أخرج النصَّ على أكمل وجه يراه، وصار أصلاً لمن أراد أن يكتب حول «الروضة» من بعده، لكنه خلا من الشرح؛ لأن مقصوده التحقيق، إلا أنه لم يَخلُ من بعض الإلماحات والتعليقات النافعة المفيدة، وهو مطبوع في ثلاثة أجزاء.

٥ ـ «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر» للدكتور عبد الكريم النملة أيضاً، وهو شرح كبير التزم فيه منهج ابن قدامة وترتيبه، إلا أنه يفصل المسألة فيذكر المذاهب والأدلة ويناقش ويرجِّح ويبيِّن نوع الخلاف وثمرته مما لم يذكره ابن قدامة، فأفاض وأجاد، ولذا فإنه يعتبر مرجعاً أساساً في أصول الفقه، جديراً بالاقتناء. وقع في ثمانية أجزاء في أربعة مجلدات، جعله الله في ميزان حسناته، وحقق له به آماله وغاياته، وأعلى به في الجنة نزله ودرجاته.

٦ ـ «روضة الناظر وجنة المناظر» راجعه وضبط نصَّه وعلّق عليه، الأخ الكريم والزميل الفاضل أ.د. محمود حامد عثمان، وهو كتاب مطبوع متوسط الحجم، به تعليقات يسيرة لا غنى عنها؛ تكشف ما استغلق فهمه وتقرب ما بَعُد مناله، نفعه الله به دنيا وأخرى، وأبدله بكل عسر يسراً، ورزق به في الدارين ثناء وشكرا.

٧ ـ «فتح الولي الناصر بشرح روضة الناظر» للأستاذ الدكتور علي بن سعد الضويحي وهو مطبوع في ستة أجزاء، سلك منهجاً بديعاً في تأليفه، واعتننى بشرح النص عناية فائقة، فأزال به الغموض، وتحقق به المقصود، والأمل المنشود، فجزاه الله خيراً، وجعله له ذخراً، وزاد له به أجراً، وحطَّ عنه كل ما كان وزراً.

ولما كان كتابه هذا في ستة أجزاء، وكتاب «الإتحاف» قبله في ثمانية أجزاء وفيهما خير وبركة، وكفاية وغنى، إلا أن الأمل ما زال يراودني أن أكتب شرحاً وسطاً، لا هو بالطويل ولا هو بالقصير، ولا مانع من أن يكون للكتاب الواحد أكثر من شرح، فاختلاف الأساليب، وتنوع العبارات، ونبرة المعالجة، يُثري بعضها بعضاً. فمن ابتغى المطوَّلات وجد ما يشبع رغبته، ومن أراد الوسط وجد ضالته، ومن سعى إلى المختصرات وجد ما يسد جوعته، وكلُّها في النهاية تخدم هذا العلم الشريف.

لذا أقدمت على هذا الشرح مع علمي بأنه ليس بالأمر الهين، وقد عولت في شرحي هذا على كل ما سبق من كتب، لأخرج في النهاية بخلاصة موجزة تبين عن المعنى المراد، سائلاً الله التوفيق والسداد، راجياً العفو يوم التناد.

وأسميته: «نزهة الأعين النواظر بشرح روضة الناظر» جعله الله إرشاداً لكل حائر، وعوناً لكا سائر، وزاداً لكل زائر.

وقد حرصت في عملي هذا على أمور منها:

١ ـ الاعتماد في كتابة نص المؤلف على النسخ المحققة، والشروح المطبوعة، حيث بذل فيها أصحابها ما لا شيء بعده، معوِّلاً على خمسة كتب هي: «شرح مختصر الروضة» للطوفي، وكتاب «الروضة» الذي حققه الأستاذ الدكتور النملة، وكتاب «نزهة الخاطر العاطر» تحقيق الأستاذ الدكتور سعد بن ناصر الشثري، وكتاب «روضة الناظر» للأخ الدكتور محمود حامد عثمان، وكتاب «فتح الولي الناصر» للأستاذ الدكتور علي بن سعد الضويحي.

٢ ـ كتابة النص مضبوطاً بالشكل، وجعله أعلى الصفحة، ثم الشرح بعده مفصولاً بينهما بخط.

٣ ـ وضع عناوين لفصول الكتاب ومسائله، تُبيِّن موضوع الكلام.

٤ ـ ترتيب فقرات الكتاب ترتيباً يساعد على فهم النص.

٥ ـ الاقتصار على شرح النص الذي أراه محتاجاً إلى بيان دون ما سواه؛ حفاظاً على حجم الكتاب.

٦ ـ تعريف المصطلحات الواردة في الكتاب.

٧ ـ حرصت على أن يكون الشرح كاشفاً للمعاني، مفصحاً عما تحويه المباني، بأقصر عبارة وأسهل تركيب، وحُسن صياغة وأتقن ترتيب، مستعيناً في شرحي هذا بالكتب السابق ذكرها، حريصاً على الاختصار والتسديد، بأسلوب راق مفيد، مراعياً أن يكون الشرح وسطاً، فلا هو بالطويل المسهب، ولا هو بالموجز المقتضب.

هذا وقد تروق لي أحياناً عبارة من أي من هذه الكتب المعتمد عليها فأنقلها بنصِّها، أو بمعناها لكن دون عزوٍ لمصدرها، وذلك حسب المُتَّبع في الكتاب من عدم ذكر المراجع فيه تخفيفاً للحاشية.

هذا عملي على وجه الإجمال، مبتغياً به وجه الكبير المتعال، المطلع على دقائق الأقوال والأفعال، حامداً ربي محقق الآمال، ومصلياً على النبي كريم الخصال، سيدنا محمد وعلى الصحب والآل، والتابعين من بعدهم لما سنَّ وقال.

وكتبه

محمد مصطفى محمد رمضان

الرياض ٢/ ٤/ ١٤٣١هـ

١٨/ ٤/ ٢٠١٠م



رب زدني علماً وفهماً

الحمد لله العليِّ الكبيرِ العليمِ القديرِ، الحكيمِ الخبيرِ، الذي جلّ عن الشبيهِ والنظيرِ، وتعالى عن الشريكِ والوزيرِ، ليس كمثله شيءٌ وهو السميعُ البصيرُ.

وصلى الله على رسولهِ محمدٍ البشيرِ النذيرِ، السراجِ المنيرِ، المخصوصِ بالمقامِ المحمودِ، والحوضِ الموردِ، في اليومِ العبوسِ القمطريرِ، وعلى أصحابه الأطهارِ، النجباءِ الأخيارِ وأهل بيته الأبرارِ، الذين أذهبَ اللهُ عنهمُ الرجسَ وخصهمْ بالتطهيرِ، وعلى التابعينَ لهم بإحسانٍ، والمقتدين بهمْ في كل زمانٍ.

أما بعدُ: فهذا كتابٌ نذكرُ فيه أصولَ الفقهِ والاختلافَ فيهِ، ودليلَ كلِّ قولٍ على وجهِ الاختصارِ، والاقتصارِ من كلِّ قولٍ على المختارِ، ونُبيِّنُ مِنْ ذلكَ ما نرتضيهِ، ونجيبُ مَنْ خالفنا فيهِ.

بدأنا بذكرِ مقدِّمةٍ لطيفةٍ في أولهِ ثم أتبعناها ثمانيةَ أبوابٍ:

الأولُ: في حقيقةِ الحكمِ وأقسامهِ.

الثاني: في تفصيلِ الأصولِ وهي: الكتابُ، والسنةُ، والإجماعُ، والاستصحابُ.

الثالثُ: في بيانِ الأصولِ المختلفِ فيها.

الرابعُ: في تقاسيمِ الكلامِ والأسماءِ.

الخامسُ: في الأمرِ، والنهيِ، والعمومِ، والاستثناءِ، والشرطِ، وما يُقْتَبَسُ مِنَ الألفاظِ مِنْ إشارتِها وإيمائِها إلى الحكمِ.

السادسُ: في القياسِ، الذي هو فرعٌ للأصولِ.

السابعُ: في حكمِ المجتهدِ الذي يستثمرُ الحكمَ مِنْ هذهِ الأدلةِ، والمقلِّدِ.

الثامنُ: في ترجيحاتِ الأدلةِ المتعارضةِ.

ونسألُ اللهَ تعالى أن يُعينَنَا فيما نبتغيهِ، ويوفقَنا في جميعِ الأحوالِ لما يُرضيهِ، ويَجعلَ عملَنا صالحاً، ويَجعلَه لوجههِ خالصاً، بِمَنِّهِ ورحمتهِ وكرمهِ.

واعلم أنكَ لا تعلمُ معنى أصولِ الفقهِ قبلَ معرفةِ معنى الفقهِ.

والفقهُ في أصلِ الوضعِ(١): الفَهمُ. قال الله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى﴾ [طه: ٢٧، ٢٨].

وفي عرفِ الفقهاءِ: العلمُ بأحكامِ الأفعالِ الشرعيةِ كالحِلِّ، والحرمةِ، والصحَّةِ، والفسادِ، ونحوِها.

فلا يطلقُ اسمُ الفقيهِ على متكلِّمٍ، ولا محدِّثٍ، ولا مفسِّرٍ، ولا نحويٍّ(٢).

---

(١) أي: الوضع اللغوي.

(٢) وإنما يطلق اسم الفقيه على من كان عالماً بالأحكام الشرعية من وجوب وندب وإباحة وتحريم وكراهة وصحة وفساد.

وأصولُ الفقهِ: أدلتُهُ الدالَّةُ عليهِ من حيثُ الجملةُ لا من حيثُ التفصيلُ، فإنَّ الخلافَ يشتملُ على أدلةِ الفقهِ لكنْ مِنْ حيثُ التفصيلُ، كدَلالةِ حديثٍ خاصٍّ على مسألةِ: النكاحِ بلا وليٍّ.

والأصولُ لا يُتَعَرَّضُ فيها لآحادِ المسائلِ إلا على طريقِ ضربِ المثالِ، كقولنا: الأمرُ يقتضِي الوجوبَ، ونحوِه.

فبهذا يخالفُ أصولُ الفقهِ فروعَهُ[1].

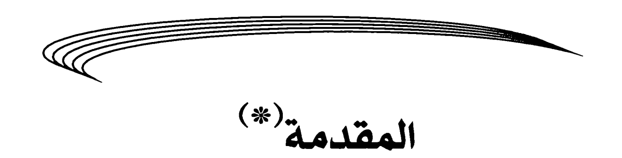
ونظرُ الأصوليِّ في وجوهِ دلالةِ الأدلةِ السمعيةِ على الأحكامِ الشرعيةِ، والمقصودُ: اقتباسُ الأحكامِ من الأدلةِ[2].



---

(١) بيان ذلك الاختلاف: أن المراد بأصول الفقه هو أدلة الفقه الإجمالية، فينظر الأصولي فيها نظرة إجمالية وعامة. من حيث حجيتها أو عدم حجيتها، واستنباط قواعد تعين الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية.
بخلاف الفقه فإنه يعتمد على الأدلة التفصيلية. فينظر الفقيه في الأدلة نظراً خاصاً من حيث التفصيل. فيثبت الحكم بدليله الخاص به. كما مثل ابن قدامة بحديث: «**لا نكاح إلا بولي**» حيث استدل به على اشتراط الولي في النكاح. فهذا دليل خاص على مسألة خاصة، وهو عمل الفقيه، بخلاف الأصولي الذي عمله إثبات كونه حجة أولاً. وإذا تعرض لمسألة فقهية فإنما على سبيل التمثيل فقط.

(٢) أي: أن الأصولي ينظر في كيفية دلالة الأدلة من الكتاب والسُّنة والإجماع وغيرها على الأحكام. وذلك عن طريق النظر والاستقراء لمدلولات الألفاظ. فيتوصل مثلاً إلى أن صيغة الأمر المجردة عن القرائن تفيد الوجوب، وصيغة النهي المجردة تفيد التحريم، وهكذا.



المقدمة(*)

اعلم أن مداركَ العقولِ تنحصرُ في الحدِّ والبرهانِ، وذلك لأن إدراكَ العلومِ على ضربينِ:

إدراكُ الذواتِ المفردةِ، كعِلْمِكَ بمعنى العالَمِ والحادِثِ والقديمِ.

والثاني: إدراكُ نسبةِ هذهِ المفرداتِ بعضِها إلى بعضٍ نفياً وإثباتاً، فإنك تعلمُ أولاً معنى العالَم والحادِثِ والقديم مفرداً، ثم تَنسبُ مفرداً إلى مفردٍ فتنسبُ الحادِثَ إلى العالَم بالإثبَاتِ فتقولُ: العالَمُ حادِثٌ، وتنسبُ القديمَ إليه بالنفي فتقول: العالَمُ ليس بقديم(١).

(*) أي: المقدمة المنطقية.

(١) أي: أن ما تدركه العقول وتحيط به علماً وفهماً لماهيته ينحصر في نوعين هما: الحدُّ والبرهان.
وسبب ذلك: أنه لا تتحقق معرفة الكلِّ إلا بمعرفة أجزائه أولاً، ثم معرفة نسبة هذه الأجزاء إلى بعضها.
وعليه؛ فإدراك العلوم نوعان:
الأول: علم ماهية الشيء دون حكم عليها بنفي أو إثبات، فهو مجرد تصوُّر حقيقة الشيء في الذهن فقط؛ كمعرفة معنى العالم، ومعنى الحادث، ومعنى الجسم، كل واحد منها على حدة.

والضربُ الأولُ يستحيلُ التصديقُ والتكذيبُ فيه؛ إذ لا يتطرقُ إلا إلى خبرٍ، وأقلُّ ما يتركبُ منه الخبرُ مفردان.

والضرب الثاني يتطرقُ إليه التصديقُ والتكذيب(١).

وقد سَمَّى قومٌ الضربَ الأولَ: تصوُّراً، والثاني: تصديقاً(٢).

وسَمَّى آخرونَ **الأولَ**: معرفةً، **والثاني**: عِلْماً.

وسَمَّى النحويونَ **الأولَ**: مفرداً، **والثاني**: جملةً.

= **الثاني**: علم نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض، مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات؛ كنسبة مفردة إلى مفردة بالإثبات مثل: العالم حادث، وبالنفي مثل: العالم ليس بحادث. وهكذا.

(١) أي: أن **الضرب الأول** الذي هو إدراك ومعرفة الذوات المفردة فقط دون حكم عليها بنفي أو إثبات، يستحيل أن يتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ لأنهما لا يتطرقان إلا إلى الخبر، الذي هو عبارة عن جملة مفيدة مكوّنة من مفردين ـ على الأقل ـ نسب أحدهما إلى الآخر.
أما **الضرب الثاني** الذي هو إدراك وعلم نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض، فإنه يمكن أن يتطرق إليه التصديق والتكذيب، فإذا قلت مثلاً: الجسم متحرِّك. فهذا يقبل الصدق والكذب.

(٢) وعليه يكون التصور هو: إدراك الذوات المفردة دون الحكم عليها بنفي أو إثبات؛ كمعرفة معنى الجسم، والحركة، والحادث، والقديم، وغير ذلك.
ويكون التصديق هو: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض؛ مثل: محمد قائم.
أو نقول: التصور هو: حصول صورة الشيء في الذهن من غير حكم عليه بنفي أو إثبات.
والتصديق هو: حصول صورة الشيء في الذهن مع الحكم عليه بنفي أو إثبات.

وينبغي أن يُعَرفَ البسيطُ قبل مركَّبِهِ، فإن مَنْ لا يعرفُ المفردَ كيفَ يعرفُ المركَّبَ؟ ومن لا يُعرفُ معنى العالَمِ والحادِثِ كيف يعرفُ أن العالَمَ حادثٌ؟

ومعرفة المفردات قسمان:

أوَّلِيٌّ: وهو الذي يَرتسمُ معناهُ في النفسِ من غيرِ بحثٍ وطلبٍ كالموجودِ والشيءِ.

ومطلوبٌ: وهو الذي يَدُلُّ اسمُهُ منه على أمرٍ جُمْلِي غيرِ مفصَّلٍ[١].

والثاني قسمان أيضاً:

أوَّلِيٌّ كالضروريات.

ومطلوبٌ كالنظريات[٢].

---

(١) أي: أن التصور ينقسم إلى قسمين: أولي وهو المسمى بالضروري، ومطلوب وهو المسمى بالنظري.
أما الأولي أو الضروري فهو: ما لا يحتاج في إدراكه ومعرفته إلى بحث ونظر؛ مثل: البياض، والسواد، والحرارة، والبرودة، وغيرها من المفردات التي تدرك دون حاجة إلى بحث وتأمل.
وأما المطلوب أو النظري فهو: ما يحتاج في إدراكه ومعرفته إلى بحث ونظر؛ مثل: العقل، الروح، الجوهر، وغيرها من المفردات التي لا تعلم إلا ببحث ونظر وتأمل.

(٢) أي: ينقسم التصديق إلى نفس القسمين أيضاً: أولي وهو المسمى بالضروري، ومطلوب وهو المسمى بالنظري.
أما الأولي أو الضروري فهو: ما لا يحتاج في إدراكه ومعرفته وفَهم معناه إلى بحث ونظر، مثل: السماء فوقنا، والأرض تحتنا، والخمسة نصف العشرة، ونحو ذلك. =

فالمطلوب من المعرفة لا يُقْتَنَصُ إلا بالحدِّ.

والمطلوب من العلم لا يُقْتَنَصُ إلا بالبرهان.

فلذلك قلنا: مداركُ العقولِ تنحصرُ فيهما[(١)].

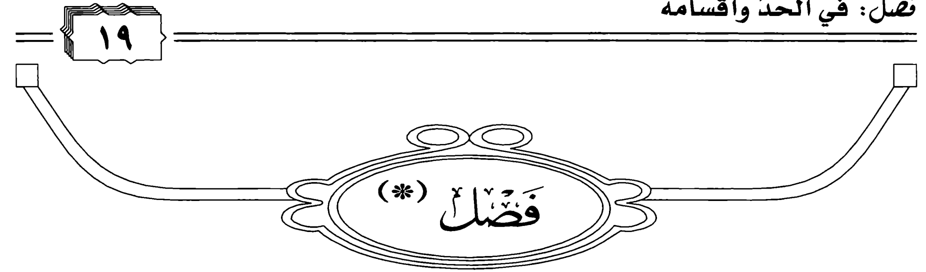


= وأما المطلوب أو النظري فهو: ما يحتاج في إدراكه ومعرفته وفَهم معناه إلى بحث ونظر، مثل: إدراك أن العالم حادث، وإدراك أن نور القمر مستمد من نور الشمس، وأن الواحد نصف سدس الاثني عشر. ونحو ذلك.

(١) والمعنى: أن التصور النظري أو المطلوب، وهو الذي يحتاج في إدراكه ومعرفته إلى بحث ونظر، لا يمكن أن يُعرف ويُفهم إلا بالحدِّ، ويسمَّى قولاً شارحاً.

وكذلك التصديق النظري أو المطلوب، وهو الذي يحتاج في إدراكه ومعرفته إلى بحث ونظر، لا يمكن أن يعرف ويفهم إلا بالبرهان، ويسمى حجَّة وبرهاناً.

فالحدُّ والبرهان هما الآلة التي بها يتوصل إلى معرفة المجهول التصوُّري، والمجهول التصديقي. وفي تعبير ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لا يقتنص) إشارة إلى أن الصيد لا يصاد ولا يقتنص إلا بآلة، كذلك سائر العلوم لا تصاد ولا تقتنص؛ أي: لا تدرك ولا تعلم إلا بآلة هي الحدُّ للتصورات، والبرهان للتصديقات. فلذلك قال: مدارك العلم تنحصر فيهما.



فَصْلٌ (*)

والحدُّ ينقسم ثلاثةَ أقسامٍ: حقيقيٌّ ورسميٌّ ولفظيٌّ[١].

فالحقيقي هو: القولُ الدالُّ على ماهيَّةِ الشيءِ.

والماهيةُ: ما يَصْلُحُ جواباً للسؤال بصيغة «ما هو» فإنَّ صِيَغَ السؤالِ التي تتعلقُ بأمهات المطالبِ أربعةٌ:

أحدها: «هل»، يُطلبُ بها إما أَصْلُ الوجودِ، وإما صِفَتُه[٢].

والثاني: «لِمَ»، سؤالٌ عن العلَّةِ[٣]، جوابُه بالبرهان.

(*) في الحدِّ وأقسامه.

(١) الحدُّ في اللغة: المنع. ومنه سمي البواب: حداداً؛ لأنه يمنع من دخول الدار، وسمي التعريف حدّاً؛ لأنه يمنع غير أفراد المُعرَّف من الدخول في التعريف، ويمنع أفراد المعرف من الخروج من التعريف. انظر: لسان العرب (٤/ ١١٥).
والحد اصطلاحاً: الوصف المحيط بموصوفه المميِّز له عن غيره.
وسبب الحصر في هذه الأقسام الثلاثة: أن الحد إما أن يكون باللفظ أو بالمعنى، فإن كان باللفظ فهو الحد اللفظي. وإن كان بالمعنى، فإن اشتمل على جميع الذاتيات فهو الحد الحقيقي، وإلا فهو الحد الرسمي. انظر: الإتحاف (١/ ١١٨).

(٢) أصل الوجود كقولك: هل الإخلاص موجود؟ وأما صفته كقولك: هل العالم حادث؟

(٣) كقولك مثلاً: لِمَ كان العالم حادثاً؟

والثالث: «أي»، يُطْلبُ به تمييزُ ما عُرِف جملتُه[(١)].

والرابع: «ما»، وجوابُهُ بالحدِّ[(٢)].

وسائرُ صيغِ السؤالِ كمتى وأيَّانَ وأينَ يدخلُ في مطلب «هل» إذِ المطلوبُ به صفةُ الوجودِ[(٣)].

والكيفيةُ ما يصلحُ جواباً للسؤال بكيفَ.

والماهيةُ تتركبُ من الصفاتِ الذاتيةِ[(٤)].

والذاتيُّ كلُّ وصفٍ يدخلُ في حقيقةِ الشيء دخولاً لا يُتَصَوَّرُ فهمُ معناه بدون فهمه؛ كالجسميةِ للفَرَسِ، واللونيةِ للسواد، إذ مَنْ فَهِمَ الفَرسَ فَهِمَ جِسْماً مخصوصاً، فالجسميةُ داخلةٌ في ذات الفَرَسِيَّةِ دُخُولاً بِهِ قِوامُها في الوجود، والعقلُ لو قَدَّرَ عدمَها بطلَ وجودُ الفرس، ولو خَرَجت عن الذهن بطلَ فَهْم الفَرَسِ[(٥)].

والوصفُ اللازمُ: ما لا يفارقُ الذاتَ، لكن فَهْمَ الحقيقةِ غيرُ موقوفٍ عليه؛ كالظلِّ للفرسِ عند طلوعِ الشمسِ فإنه لازمٌ غيرُ ذاتي، إذ فَهْمُ حقيقةِ الفرسِ غيرُ موقوفٍ على فهمه، وكونُ الفرسِ مخلوقةً أو موجودةً أو طويلةً أو قصيرةً كلُّها لازمةٌ لها غيرُ ذاتيةٍ، فإنك تفهم

---

(١) أي: تمييز ما عرف جملته عما اختلط به؛ كأن يقال مثلاً: ما الشجر؟ فيجاب بأنه جسم. فيطلب ما يميزه فيقال: أي جسم هو؟ فيجاب بـ«نام».

(٢) مثل: ما الإنسان؟ فيجاب: حيوان ناطق.

(٣) فهي بمعنى «هل»، فتكون تابعة لها.

(٤) أي: أن ماهية الشيء تتحقق بذكر جميع صفاته الذاتية.

(٥) أي: لو قدَّر العقل عدم الجسمية: لبطل وجود الفرس، ولو قدر العقل خروج الجسمية عن الذهن: لبطل فهم الفرس.

حقيقةَ الشيء وإن لم تعلمْ وجودَه[١].

والوصفُ العارضُ: فما ليس من ضرورته أن يُلَازِمَ، بل تُتَصوَّرُ مفارقتُه، إما سريعاً كحُمرة الخَجَل، أو بطيئاً كصُفْرةِ الذهب. والصِّبا والكهولةُ والشيخوخةُ أوصافٌ عَرَضيةٌ؛ إذْ لا يقفُ فَهْمُ الحقيقةِ على فهمها، وتُتَصَورُ مفارقتُها[٢].

ثم الأوصافُ الذاتيةُ تنقسم إلى: جنس وفصل.

فالجنسُ هو: الذاتيُّ المشتركُ بين شيئينِ فصاعداً، مختلفينِ بالحقيقة.

ثم هو منقسم إلى:

عامٍّ لا أعمَّ منه كالجوهر ينقسمُ إلى: جسم وغيرِ جسم، والجسمُ ينقسمُ إلى: نامٍ وغيره، والنامي ينقسمُ إلى: حيوانٍ وغيرِه، والحيوانُ ينقسمُ إلى آدميٍّ وغيرِه.

وإلى خاصّ لا أخصَّ منه كالإنسان.

ولا أعمَّ من الجوهر إلا الموجودُ، وليس بذاتيٍّ.

ولا أخصَّ من الإنسان إلا الأحوالُ العرضيةُ من الطولِ والقصرِ والشيخوخةِ ونحوِها.

---

(١) أي: أن الوصف اللازم لا يفارق الذات؛ كالوصف الذاتي، إلا أنه يفارقه في فهم المعنى، فالوصف الذاتي لا يمكن فهم المعنى بدون فهمه أبداً، أما الوصف اللازم فيمكن فهم المعنى بدون فهمه.

(٢) أي: أن الوصف العارض يختلف عن الوصف الذاتي والوصف اللازم في أنه غير لازم للذات، ويتفق مع الوصف اللازم في أنه يمكن فهم المعنى بدون فهمه.

والفصلُ: ما يفصلُهُ عن غيره ويميِّزهُ به كالإحساسِ في الحيوان فإنه يشاركُ الأجسامُ في الجسمية، والإحساسُ يفصلُهُ عن غيرِه[1].

---

(١) قسّم ابن قدامة رَحِمَهُ اللهُ الأوصاف الذاتية إلى قسمين: جنس وفصل. ثم قسم الوصف الذاتي باعتبار العموم والخصوص إلى قسمين:
الأول: عامٌّ لا أعمَّ منه، ويسمى جنس الأجناس، أو الجنس البعيد. وهو الذي لا جنس فوقه، وتحته أجناس؛ كالجوهر، فليس فوقه جنس، وتحته أجناس وهي: جسم، ونامٍ، وحيوان.
والثاني: خاص لا أخصٍ منه، ويسمى نوع الأنواع، وهو ما فوقه أجناس وتحته أفراد، مثل: إنسان، فإن تحته أفراده، مثل: محمد وعلي وأحمد.. إلخ.
وعليه تكون الأوصاف الذاتية ثلاثة أقسام: جنس، ونوع، وفصل. وبيانها كالتالي:
الجنس هو: كلِّي ذاتي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو؟ مثل: ما هو الإنسان؟ وما هو الفرس؟ فالجواب بالقدر المشترك بينهما وهو: الحيوان.
والنوع هو: كلِّي ذاتي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة ويقع في جواب ما هو؟ مثل ما هو الإنسان؟ فيجاب: حيوان ناطق. فيصدق على جميع أفراد الإنسان.
والفصل هو: كلِّي ذاتي يميِّز أفراد حقيقته عن أفراد الحقائق الأخرى التي تشاركه في جنسه، مثل: ناطق فإنها تميز الإنسان عن الفرس الذي يشاركه في جنسه وهو الحيوان.
أما الأوصاف العرضية فهي قسمان: عرض خاص، وعرض عام. وبيانها كالتالي:
العرض الخاص هو: كلِّي غير ذاتي مقول على أفراد حقيقة واحدة قولاً عرضياً، مثل: ضاحك بالنسبة للإنسان بالقوة أو بالفعل.
العرض العام هو: كلِّي غير ذاتي مقول على أفراد حقائق مختلفة قولاً عرضياً، مثل: ماشي فإنه يشترك فيه الإنسان والفرس. والعرض بنوعيه: صفات عارضة ليست داخلة في الماهية، بخلاف الذاتية. وبهذا يعلم أن =

فيشترطُ في الحد: أن يَذْكُرَ الجنسَ والفصلَ معاً[١].

وينبغي أن يَذْكُر الجنسَ القريبَ[٢]، ليكون أَدَلَّ على الماهية، فإنك إن اقتصرتَ على ذكرِ البعيدِ: بَعُدْتَ. وإن ذَكرتَ القريبَ معه: كَرَّرْتَ. فلا تقل في حدِّ الآدمي: جسمٌ ناطقٌ، بل: حيوانٌ ناطقٌ. وقُلْ في حدِّ الخمرِ: شرابٌ مُسْكرٌ، ولا تَقُلْ: جسم مسكرٌ[٣].

= المقصود بقولهم: «الكلِّيات الخمس» الجنس والنوع والفصل والعرض الخاص والعرض العام.
وإذا علمت الكليات الخمس: فاعلم أن الذاتي منها له أقسام بيانها كالتالي:
أولاً: الجنس: ينقسم، إلى بعيد وهو أعلى الأجناس؛ كالجوهر، وإلى قريب وهو آخرها؛ كالحيوان وإلى متوسط وهو ما بينهما؛ كالجسم والنامي.
ثانياً: النوع: ينقسم إلى حقيقي، وهو ما فوقه جنس وتحته أفراد، مثل: إنسان، فإن فوقه حيوان، وتحته محمد وعلي، وإضافي، وهو جنس فوقه جنس أعمَّ منه، وتحته جنس أخصُّ منه، مثل: «نام» فهو بالنسبة لما فوقه نوع وبالنسبة لما تحته جنس.
ثالثاً: الفصل: ينقسم إلى قريب، وهو ما يميز الماهية عما يشاركها في جنسها القريب، مثل: ناطق؛ فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في جنسه القريب وهو الحيوان.
وإلى بعيد، وهو: ما يميز الماهية عما يشاركها في جنسها البعيد، مثل: حسَّاس فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في جنسه البعيد وهو الجسم النامي.

(١) هذا الشرط الأول من شروط الحدِّ الحقيقي.

(٢) هذا الشرط الثاني من شروط الحدِّ الحقيقي.

(٣) أي: ينبغي أن يذكر في الحدِّ الجنس القريب والفصل القريب؛ كأن تقول في حدِّ الإنسان: حيوان ناطق. فإن هذا أدلُّ على الماهية؛ لأنه إن ذكر الجنس البعيد مع الفصل القريب؛ كأن يقول: جسم ناطق، يكون مبعداً، وإن ذكر مع الجنس القريب الجنس البعيد؛ كأن يقول في تعريف الإنسان: جسم حيوان ناطق يكون مكرراً.

ثم ينبغي أن يُقَدِّم ذكرَ الجنس على الفصل[١]، فلا تقل في حدِّ الخمر: مسكرٌ شرابٌ بل بالعكس، وهذا لو تُرِكَ لَشَوَّشَ النَّظْمَ ولم يخرج عن الحقيقة[٢].

وإذا كان للمحدود ذاتياتٌ متعددةٌ فلا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ جميعها[٣]، ليحصلَ بيانُ الماهيةِ.

وينبغي أن يَفْصِل بالذاتيات[٤]، ليكونَ الحدُّ حقيقياً. فإن عَسر ذلك عليك: فاعْدِل إلى اللَّوازمِ لكي يَصيرَ رسميّاً[٥].

وأكثَرُ الحدودِ رسميَّة لعسرِ دَرْكِ الذاتيات.

واحْتَرِزْ مِنْ إضافة الفصل إلى الجنس[٦]، فلا تقل في حدِّ الخمر: مسكرُ الشراب، فيصيرُ الحدُّ لفظياً غيرَ حقيقي.

---

(١) هذا الشرط الثالث من شروط الحدِّ الحقيقي.

(٢) أي: لو ترك الترتيب فقدم الفصل على الجنس لاضطرب اللفظ وتشوَّش النظم.

(٣) هذا الشرط الرابع. (٤) هذا الشرط الخامس.

(٥) **مثاله**: ما لو قال: ما الأسد؟ فقلت: «سبع أبخر» ليتميز عن الكلب؛ فإن البخر وهو الرائحة الكريهة في الفم: من خواص الأسد ولوازمه، لكن هذا اللازم خفي، يعسر على بعض الناس؛ فإن عسر: فعليك أن تعدل إلى اللوازم والأعراض الظاهرة المعروفة، ويصير الحد رسمياً، فتقول: «سبع شجاع عريض الأعالي».

(٦) هذا الشرط السادس.

ملاحظة: عرفنا أن الحدِّ الحقيقي هو: ما كان التعريف فيه بالذاتيات (جنس، نوع، فصل). إلا أن ابن قدامة لم يبيِّن أقسامه، وهي قسمان: تام وناقص. فالحقيقي التام هو: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين، مثل =

وأَبْعَدُ مِنْ هذا: أن نجعلَ مكانَ الجنس شيئاً كان وزال، فتقول في الرماد: خشبٌ مُحْترق، فإنَّ الرَّمَاد ليس بخشب.

وأما الحدُّ الرسميُّ: فهو اللفظُ الشارحُ للشيء بتعديدِ أوصافِهِ الذاتيةِ واللازمةِ بحيث يَطَّرِدُ ويَنْعَكِسُ، كقوله في حدِّ الخمر: مائعٌ يقذفُ بالزَّبد، يستحيلُ إلى الحموضَة، ويُحْفَظُ في الدَّن[١].

تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوى بجملته الخمرَ، لا يخرجُ منه خمرٌ ولا يدخلُ فيه غيرُ خَمْرٍ[٢].

واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفةِ[٣].

ولا تَحُدَّ الشيءَ بأَخْفَى مِنه ولا بِمثلهِ في الخفاءِ[٤].

= تعريف الإنسان بأنه «حيوان ناطق». وهذا النوع هو الذي تسعى إليه المناطقة.
وأما الحقيقي الناقص فهو: ما يتركب من الجنس البعيد والفصل القريب، مثل تعريف الإنسان بأنه «جسم ناطق» أو يذكر الفصل القريب فقط؛ كتعريف الإنسان بأنه «ناطق».

(١) الزبد: الرغوة. والدن: وعاء ضخم للخمر ونحوها.

(٢) **هذا الشرط الأول** من شروط الحدِّ الرسمي، وهو أن يكون مطرداً منعكساً.
والمعنى: أن يذكر في الحدِّ جميع الأوصاف الذاتية واللازمة للمحدود، بحيث يكون مطرداً؛ أي: إذا وجد الحدُّ وُجد المحدود، منعكساً؛ أي: إذا عدم الحدُّ عدم المحدود، وهو ما يُعبَر عنه بكونه مانعاً جامعاً، فيتَّفق الحدُّ والمحدود في العموم والخصوص.

(٣) **هذا الشرط الثاني**: ومثاله ما سبق من تعريف الأسد.

(٤) **هذا الشرط الثالث**: ومثال حدِّ الشيء بما هو أخفى منه: تعريف النار بأنها جسم كالنفس. ومثال حدِّ الشيء بما يساويه في الخفاء: كتعريف العرفج بأنه العرفجين.

ولا تَحُدَّ شيئاً بِنَفْي ضدِّه[١] فتقول في الزوج: ما ليس بفرد، وفي الفرد: ما ليس بزوج، فيدورُ الأمرُ ولا يحصل بيانٌ.

واجتهد في الإيجاز ما استطعت[٢]، فإن احتجت فاطلب منها[٣] ما هو أشدُّ مناسبةً للغرض.

وأما الحدُّ اللفظيُّ، فهو شرحُ اللفظ بلفظٍ أشهرَ منه، كقولك في العُقار: الخمرُ. وفي الليث: الأسدُ. ويُشترطُ أن يكون الثاني[٤] أظهرَ من الأول[٥].

واسمُ الحدِّ شاملٌ لهذه الأقسامِ الثلاثةِ، لكن الحقيقيَّ هو الأولُ. فإن معنى الحدِّ يقربُ من معنى حدِّ الدار، وللدار جهاتٌ متعددةٌ إليها ينتهي الحدُّ، فتحديدُها بذكر جهاتها المختلفةِ المتعددةِ التي الدارُ محصورةٌ بها مشهورةٌ.

فإذا سأل عن حدِّ الشيء فكأنه يطلبُ المعانيَ والحقائقَ التي

---

(١) هذا الشرط الرابع. (٢) هذا الشرط الخامس.
تنبيه: إتماماً للفائدة أُبيِّن أن الحدَّ الرسمي ينقسم إلى: رسمي تام، ورسمي ناقص.
فالرسمي التام هو: ما تركب من الجنس القريب والعرض الخاص؛ كتعريف الإنسان بأنه: «حيوان ضاحك».
والرسمي الناقص هو: ما تركب من الجنس البعيد والعرض الخاص؛ كتعريف الإنسان بأنه: «جسم ضاحك». أو ما كان بالعرض الخاص فقط؛ كقولك: «ضاحك».
(٣) يعني: من الاستعارات.
(٤) أي: اللفظ المذكور في الجواب.
(٥) أي: اللفظ المذكور في السؤال، وهذا هو الشرط الوحيد للحدِّ اللفظي.

بائتلافها تتمُّ حقيقةُ ذلك الشيء وتتميزُ به عما سواه. فلذلك لم يُسَمَّ اللفظيُّ والرسميُّ حقيقياً. وسُمِّيَ الجميع باسم الحدِّ؛ لأنه جامعٌ مانعٌ، إذ هو مشتق من المنع، ولذلك سُمِّيَ البوابُ حَدَّاداً، لمنعه من الدخول والخروج[١].

فحدُّ الحَدِّ إذاً: هو اللفظُ الجامعُ المانعُ.

واختُلِفَ في حدِّ الحدِّ الحقيقي:

فقيل: هو اللفظُ المفسِّرُ لمعنى المحدودِ على وجه يجمعُ ويمنعُ.

وقيل: هو القولُ الدالُّ على ماهيّة الشيءِ.

وحَدَّهُ قومٌ بأنه: نَفْسُ الشيءِ وذاتُه.

وهذا لا معارضةَ بينه وبين ما ذكرناه؛ لكون المحدودِ هنا غيرَ المحدودِ ثَمَّ. وإنما يقعُ التعارضُ بعد التواردِ على شيء واحد.

بيانُهُ: أن الموجودَ له في الوجودِ أربعُ مراتبَ:

الأولى: حقيقتُه في نَفسه.

الثانية: ثبوتُ مثالِ حقيقتِهِ في الذهن وهو المعبَّرُ عنه بالعلم.

الثالثة: اللفظ المعبِّر عمَّا في النَّفْس.

الرابعة: الكنايةُ عن اللفظ.

وهذه الأربعةُ متوازيةٌ متطابقةٌ، فإذاً: المحدودُ في أحد الجانبين

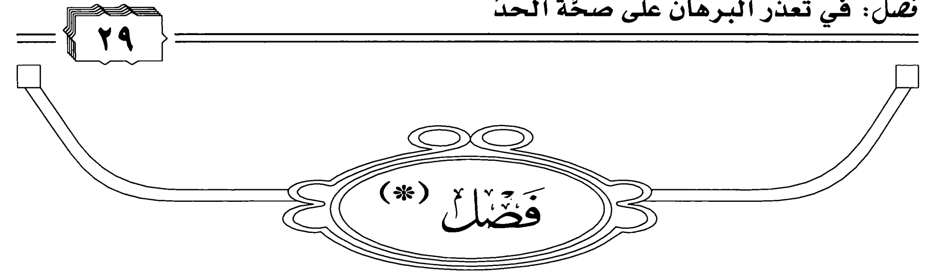
---

(١) والمعنى أن الحقيقي والرسمي واللفظي يصدق عليها جميعاً اسم الحدِّ، فهو قاسم مشترك بينها؛ لأن الحدَّ جامع لأفراد المحدود، ومانع من دخول غيره فيه، مثله مثل البواب.

غيرُ المحدودِ في الآخر فلا مُعارضةَ بينهما[1]. والله أعلم.



(١) أي: أن هذه الأقوال الثلاثة في حدِّ الحدِّ لا معارضة بينها وبين ما ذكر سابقاً من أن حدَّ الحدِّ هو: الجامع المانع؛ لأن كل واحد ذكر للحدِّ حدّاً باعتبار غير ما اعتبره الآخر.
فالأول حدَّه باعتبار نظره إلى حقيقته في الذهن. والثاني حدَّه باعتبار نظره إلى اللفظ المعبِّر عما في النفس. والثالث حده باعتبار نَظَره إلى الكناية عن اللفظ.



فَصْلٌ (*)

وزعم أهلُ هذا العلمِ أن الحدَّ لا يُمْنَعُ(١)، لتعذُّر البرهانِ على صحتهِ، فإن الحدَّ أقلُّ ما يتركبُ من مفردين، فيحتاجُ في البرهان عن كل مفردٍ إلى حدٍّ يشتملُ على مفردين، ثم يتسلْسلُ ذلك إلى أن يصيرَ إلى الأوَّليات المعلومةِ ضرورةً، لكن قَلَّ ما يمكنُ إنهاؤه إليها(٢)، والنظرُ وُضِعَ للتعاون على إظهار الحق، فلا يُوضعُ على وجهٍ لا يمكنُ إثباتهُ أو يعسُرُ، بل طريقُ الاعتراضِ عليه بالنقض أو المعارضة بحدٍّ آخرَ(٣)، فإن

(*) في تعذر البرهان على صحة الحدِّ.

(١) أي: زعم أهل المنطق أن الحدَّ لا يدخله المنع، فمثلاً إذا سأل سائل: ما حدُّ الخمر؟ فقال المجيب: شراب مسكر. لا يجوز للسائل أن يقول له: لِمَ قلت إن الخمر شراب مسكر؟ والسبب في ذلك: تعذر إقامة البرهان على صحة هذا الحدِّ.

(٢) لأن الكثير والغالب أن يتسلسل إلى ما لا نهاية. وما كان كذلك فهو باطل. وهذا هو وجه تعذر إقامة البرهان على صحة الحدِّ.

(٣) أي: إذا كان الحدُّ لا يُمنع ولا يطالب بالبرهان على صحته. فكيف يكون الاعتراض عليه؟ قال: بأحد أمرين: إما النقض أو المعارضة بحدٍّ آخر.
والنقض: وجود الحدِّ دون المحدود في بعض الصور. مثاله: لو قال في حدِّ الإنسان: حيوان، فيقال له: ينتقض عليك بالفَرَس، فإنه حيوان مع أنه ليس بإنسان.
والمعارضة: إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم. مثاله ما ذكره في حدِّ الغصب.

عجزَ المستدلُّ عن نقض حدِّ المعترِض كان منقطعاً؛ وإن أبْطَلَه صحَّ حدُّه. مثالُه: قولنا في حدِّ الغَصْبِ: إثباتُ اليدِ العادِيَةِ على مالِ الغير.

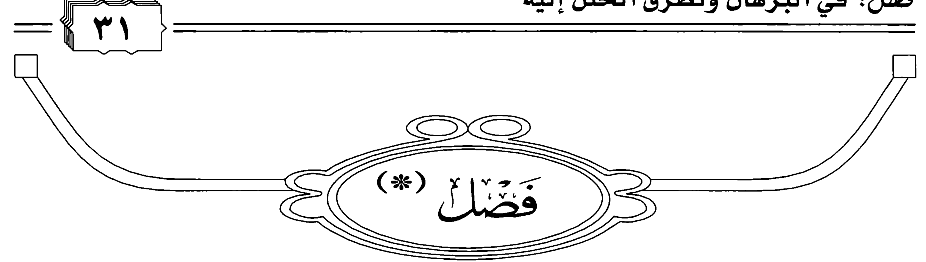
فربما قال الحنفيُّ: لا نُسلِّمُ أن هذا هو حدُّ الغصبِ.

قلنا: هو مطَّرِدٌ مُنْعَكِسٌ، فما الحدُّ عندك؟ فيقول: إثباتُ العادِية المزيلةِ لليدِ المحقَّةِ.

قلنا: يبطلُ بالغاصبِ من الغاصب، فإنه غاصبٌ يَضْمَنُ للمالكِ ولم يُزِلْ اليدَ المحقَّةَ فإنها كانت زائلةً[1].

---

(١) لأن الغاصب الأول أزالها. وعليه يكون الغاصب من الغاصب قد أزال اليد المبطلة.



فَصْلٌ (*)

في البرهان وهو الذي يُتَوصَّلُ به إلى العلوم التصديقيةِ المطلوبةِ بالنظَر، وهو عبارةٌ عن: أقاويلَ مخصوصةٍ أُلِّفت تأليفاً مخصوصاً بشرطٍ يلزمُ منه رأيٌ هو مطلوبُ الناظرِ. وتُسمى هذه الأقاويلُ: مقدمات.

ويتطرقُ الخللُ إلى البرهان من جهةِ المقدماتِ تارةً، ومن جهة التركيب تارةً، ومنهما تارةً؛ على مثال البيت المبني: تارة يختلُّ لِعِوَج الحيطان، وانخفاض السقف إلى قُرب من الأرض، وتارة لشعَثِ(١) اللَّبِنات، أو رَخاوةِ الجذوعِ. وتارةً لهما جميعاً(٢). فَمَنْ يُريدُ نَظْمَ البرهانِ يبتدئُ أولاً بالنظرِ في الأجزاءِ المفردةِ، ثم في المقدماتِ التي فيها النظمُ والترتيبُ.

وأقلُّ ما يُحَصَّلُ منهُ المقدمةُ: مفردان(٣).

وأقلُّ ما يُحَصَّلُ منهُ البرهانُ: مقدمتان(٤).

ثم يجمعُ المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً وينظرُ كيفية الصياغة.



(*) في البرهان وتطرق الخلل إليه.

(١) الشعث: التفرق.

(٢) أي: يختلُّ بالسببين معاً.

(٣) مثل: النبيذ حرام.

(٤) مثل: العالم متغير(مقدمة صغرى)، وكل متغير حادث (مقدمة كبرى)؛ إذاً العالم حادث (نتيجة).

فَصْلٌ (*)

واعلم أن دلالةَ الألفاظِ على المعنى تنحصرُ في: المطابقةِ، والتَّضَمُّنِ، واللُّزومِ[(١)]. كدلالة لفظ البيت على معنى البيت[(٢)].

والتضمُّن: كدلالته على السقف، ودلالةِ لفظِ الإنسان على الجسم.

واللزوم: كدلالة لفظ السقف على الحائط، إذ ليس جزءاً من السقف، لكنه لا يَنْفَكُّ عنه، فهو كالرفيق الملازم.

ولا يُسْتَعْمَلُ في نَظَرِ العقل ما يدل بطريق اللزوم؛ لأن ذلك لا يَنْحَصرُ في حدٍّ؛ إذ السقفُ يلزمُ الحائطَ، والحائطُ الأُسَّ، والأُسُّ الأرضَ، فلا ينحصرُ، بل اقتصر على الأوَّلَيْن: المطابقة والتَّضمُّن.

ثم اللفظ ينقسم إلى ما يدلُّ على معيَّن: كزيد، وهذا الرجل.

وحدُّه: اللفظُ الذي لا يمكن أن يكون مفهومُه إلا ذلك الواحدَ.

(*) في دلالات الألفاظ.

(١) دلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام معناه؛ كدلالة لفظ إنسان على الحيوان الناطق.
ودلالة التَّضمُّن هي: دلالة اللفظ على جزء معناه؛ كدلالة لفظ إنسان على حيوان فقط، أو ناطق فقط.
ودلالة اللزوم هي: دلالة اللفظ على لازم المعنى العقلي؛ كدلالة الأربعة على الزوجية.

(٢) هذا مثال لدلالة المطابقة.

وإلى ما يدلُّ على واحدٍ من أشياءَ كثيرةٍ تتفقُ في معنى واحدٍ يُسَمَّى مطلقاً؛ كقولنا: فرسٌ ورجلٌ، فإن دَخَلَتْ عليه الألفُ واللامُ صار عامّاً يتناولُ جميعَ ما يقعُ عليه ذلك.

فإن قيل: فالسماءُ والأرضُ والإلهُ والشمسُ والقمرُ، مدلولُها مفردٌ مع الألفِ واللامِ؟

قلنا: امتناعُ الشركةِ لم يكن لوضع اللَّفظ، بل لاستحالة وجودِ المشاركِ؛ إذ الشمسُ في الوجود واحدةٌ، ولو فرضنا عوالِمَ في كلِّ واحدٍ شمسٌ: كان قولنا: الشمسُ شاملاً للكلِّ.

ثم تنقسمُ الألفاظُ إلى مترادفةٍ، ومتباينةٍ، ومتواطئةٍ، ومشتركةٍ.

فالمترادفةُ[1]: أسماءٌ مختلفةٌ لمسمًّى واحدٍ؛ كالليث والأسد والعُقار والخمر.

فإن كان أحدُهما يدلَّ على المسمَّى مع زيادةٍ لم يكن من المترادفة؛ كالسيف والمهنَّد والصَّارِم، فإنَّ المهنَّدَ يدلُّ على السيف مع زيادة نسبته إلى الهند، والصَّارمَ يدل عليه مع صفةِ الحِدَّةِ، فخالَفَ إذاً مفهومُه مفهومَ السيف.

---

(١) الترادف في اللغة: مأخوذ من الردف على ظهر البهيمة. فشبه اجتماع اللفظين على معنى واحد، باجتماع الراكبين على رَدْف الدابة وظهرها. لسان العرب (٩/ ١١٤).

وفي الاصطلاح: الألفاظ المفردة الدَّالة على مسمى واحد باعتبار واحد. المحصول (١/ ١/ ٣٤٧).

وأما المتباينة[١]: فالأسماءُ المختلفةُ للمعاني المختلفةِ؛ كالسماء والأرض، وهي الأكثرُ.

وأما المتواطئةُ[٢]: فهي الأسماءُ المنطلقةُ على أشياءٍ، متغايرةٍ بالعدد متفقةٍ بالمعنى التي وُضِعَ الاسمُ عليها؛ كالرجل ينطلقُ على زيد وعمرو. والجسمُ ينطلقُ عليهما وعلى السماء والأرض، لاتفاقها في معنى الجسمية.

وأما المشْتَرَكةُ[٣]: فهي الأسماءُ المنطلقةُ على مسمياتٍ مختلفةٍ بالحقيقة؛ كالعين للعضو الباصر والذهب. وقد يَقَع على المتضادَّيْن كالجَلَلِ: للكبير والصغير، والجَوْنِ: للأسود والأبيض، والقُرْءِ: للحيض والطهر، والشَّفَقِ للبياض والحمرة.

وقد يقْرُب المشتركُ من المتواطئ؛ كالحيِّ يقعُ على الحيوان

---

(١) التباين في اللغة: مأخوذ من البَيْن وهو الافتراق والبعد والانفصال. انظر: المصباح المنير (١/ ٧٠).
والمتباينة في الاصطلاح: الألفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى معين. شرح تنقيح الفصول (ص٣٢).

(٢) التواطؤ في اللغة: هو التوافق. يقال: تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه. المصباح المنير (٢/ ٦٦٤).
والمتواطئ هو: اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوٍ في محاله؛ كالرجل. شرح تنقيح الفصول (ص٣٠).

(٣) الاشتراك في اللغة: مأخوذ من الشركة. شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء. انظر: المصباح المنير (١/ ٣١٠).
والمشترك في الاصطلاح: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما مختلفان. المحصول (١/ ١/ ٣٥٩).

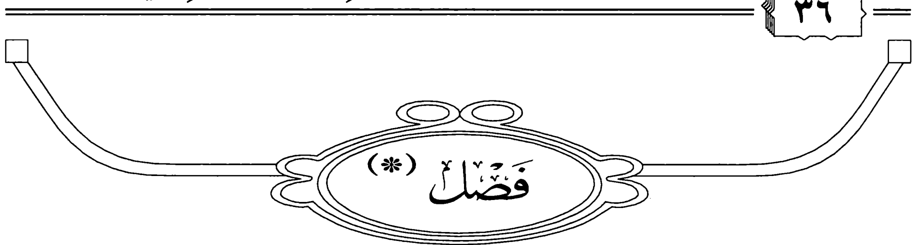
والنبات، فَيُظَنُّ أنه من المتواطئ وهو من المشترك؛ إذ المرادُ من حياة النبات الذي يحصلُ به نماؤه، ومن الحيوان الذي يحسُّ به ويتحركُ بالإرادةِ، فيُسَمَّى هذا مُشْتَبهاً.

والمختارُ: يطلقُ على القادر على الفعل وتركه، فلذلك يصحُّ تسميةُ المكرَهِ مختاراً، ويُطلق على من تحكم قدرته في استعمالِهِ فلا تُحرِّكُ دواعيه من خارج، وهذا غيرُ موجودٍ في المكرَهِ. فلْيُفْهم هذا.

وله نظائرُ في النظريات تاهت فيها عقولُ كثيرٍ من الضعفاء[١]، فَلْيُسْتَدَلَّ بالقليل على الكثير.



(١) أي: أن أمثلة المشترك التي قد تشتبه بالمتواطئ كثيرة، ونتيجة لذلك خَلَطَ بعض الضعفاء بينهما.



سببُ الإدراك يُسمَّى قوةً.

والمعاني المدرَكةُ ثلاثةٌ: محسوسةٌ ومتخيَّلةٌ ومعقولةٌ.

ففي حَدَقَتِكَ معنى تميَّزت به عن الجَبْهة حتى صِرْتَ تُبصِرُ بها، تسمَّى قوةً باصرةً.

وشرطُ البصرِ: وجودُ المبْصَر، فإذا أبصرتَ شيئاً فهو محسوسٌ بحاسةِ البصرِ.

فإذا انعدم المبْصَرُ انعدم الإبصارُ، وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظرُ إليها، فيُسَمَّى ذلك تخيُّلاً. فغيبةُ المعاني المتخيَّلة الشيء تنفي الإبصارَ، ولا تنفي التخيُّلَ.

ولما كنتَ تُحسُّ التخيُّلَ في دماغك فاعلم أن في الدماغ غريزةً وصفةً تُهيِّئ للتخيُّل، تباينُ بها بقيةَ الأعضاء كمباينةِ العين لها.

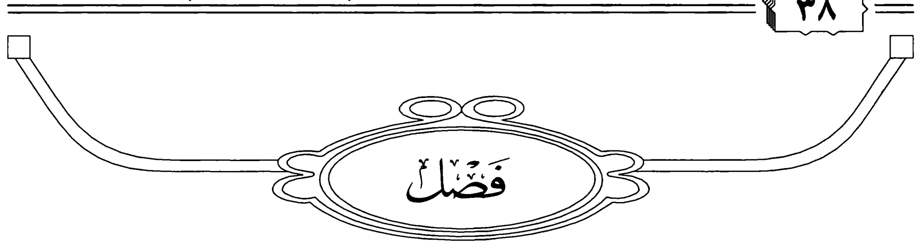
وهذه القوةُ يشارك فيها الإنسانُ البهيمةَ: فمهما رأى الفرسُ الشعيرَ تذكَّر صورتَه، فيعرفُ أنه موافقٌ له مُستَلَذٌّ لديه، ولو لم تَثْبُت الصورةُ في خياله: لم يبادر إليه ما لم يُجَرِّبْهُ بالذوق مرة أخرى.

ثم فيك قوةٌ ثالثةٌ تباينُ البهيمةَ بها تُسَمَّى عَقْلاً، محلُّها القلبُ. تباينُ قوةَ التخيُّل أشدَّ مِنْ مباينة قوةِ التخيُّل قوةَ الإبصارِ.

(*) في النظر في المعاني باعتبار أسبابها المدْرِكةِ.

ثم فيك قوةٌ رابعةٌ تُسَمَّى المفكِّرَةُ، شأنُها أنْ تَقْدِر على تفصيل الصورةِ التي في الخيال، وتقطيعِها وتركيبِها، وليس لها إدراكُ شيء آخر، بل إذا خطر في الخيال صورةُ إنسان قدر أن يجعلها نصفيْن: نصف إنسان، ونصف فرس. وربما صوَّره إنساناً يطيرُ إذا ثبت في الخيال صورةُ الإنسان والطَيَرانُ مُفْرَدَيْن، والفكرة تُجمعُ بينهما كما تُفَرِّق بين نِصْفَي الإنسان، وليس لها أن تخترع صورةً لا مِثل لها.





في تأليف مفردات المعاني

والتأليفُ بين مفردين لا يخلو إما أن يُنْسَب أحدُهما إلى الآخر بنفي، أو إثبات، كقولنا: العَالَمُ حادثٌ والعَالَمُ ليس بقديم، يُسمِّي النحويُّون الأوَّل: مبتدأً، والثاني: خبراً، ويسميه الفقهاءُ: حُكماً ومحكوماً عليه، ويُسمَّى الجميعُ[1] قضيةً.

والقضايا أربعٌ:

قضيَّةٌ في عين؛ نحو: زيد عالم[2].

وقضيَّةٌ مطلقةٌ؛ نحو: بعض الناس عالمٌ[3].

وقضيَّةٌ عامةٌ؛ كقولنا: كلُّ جسم متحيِّزٌ[4].

---

(١) أي: الاسم الأول والثاني، مجموعهما يسمى: قضية. فمثلاً: العالم حادث، يسمى قضية.

(٢) وتسمى شخصية، وهي ما موضعها جزئي معيَّن.

(٣) وتسمى مطلقة خاصَّة، وتسمى أيضاً: جزئية محصورة، وهي ما ليس موضوعها جزئياً معيناً. أو يقال: ما كان موضوعها كلياً وسورت بالسور الجزئي.

(٤) وتسمى مطلقة عامة، أو قضية كلية، وهي ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبُيِّنَ كلِّيته. أو يقال: ما كان موضوعها كلياً وسوِّرت بالسور الكلِّي.

قضيّةٌ مهملةٌ[١]؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

وربما وَضَع بعضُ المُغالطينَ المهمَلَةَ موضعَ العامةِ؛ كقول الشافعية: المطعومُ ربويٌّ، دليله: البُرُّ والشعيرُ.

فيقالُ: إن أردتم كلَّ مطعوم فما دليله؟ والبُرُّ والشعيرُ ليس كلَّ المطعومات.

وإن أردتم البعضَ: لم تلزم النتيجةُ؛ إذ يُحتَمل أن السَّفَرْجَلَ[٢] من البعض الذي ليس بِرِبَوِيٍّ[٣].

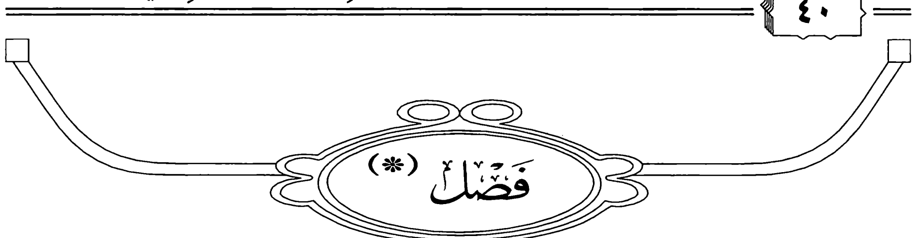


---

(١) وهي ما كان الحكم فيها على الأفراد؛ مع إهمال بيان كمية الأفراد. أو يقال: ما كان موضوعها كلياً ولم تُسوَّر. فلذا سميت مهملة.
وهذه الأقسام الأربعة: هي أقسام القضية الحملية، وهي ما يُحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، نحو: الشمس طالعة والشمس ليست بطالعة.
هذا وقد أهمل ابن قدامة رحمه الله القضية الشرطية نظراً لقلَّة الحاجة إليها.

(٢) السَّفَرْجَل: شجر مثمر من الفصيلة الوردية (المعجم الوسيط ١/ ٤٣٣).

(٣) ويكون هذا خللاً في نظم القياس.



قد ذكرنا أن البرهانَ مقدمتانِ يَتولَّد منهما نتيجةٌ، ولا يُسمَّى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية.

فإن كانت مظنونةً: سُمِّيَت قياساً فقهياً[١].

وإن كانت مسلَّمةً: سُمِّيت قياساً جَدَلِياً[٢].

وتسميتُها قياساً مجازٌ؟ إذ حاصلهُ: إدراجُ خصوصٍ تحت عمومٍ، والقياسُ تقديرُ شيءٍ بشيءٍ آخر[٣].

والبرهانُ على خمسة أضْرُبٍ:

(*) في البرهان وأضرُبه.

(١) لأن أكثر أدلة الفقه قائمة على الظنون. ومثال القياس الفقهي: النبيذ حرام، قياساً على الخمر، لوجود العلَّة الجامعة وهي الإسكار.

(٢) أي: إذا كانت المقدمتان مسلمتين سمِّي قياساً جَدَلياً. مثاله: إعطاؤك أحد أبنائك دون غيره ظُلم، والظلم قبيح، إذاً إعطاؤك أحد أبنائك دون غيره قبيح.

(٣) أي: أن تسمية مقدمتي البرهان قياساً تسمية مجازية. وذلك لأن القياس في اللغة: تقدير شيء بشيء آخر؛ كتقدير الثوب بالذراع. أما هنا: فإن حاصله راجع إلى إدراج خصوص تحت عموم. وذلك لأن المقدمة الأولى «الصغرى» تندرج تحت حكم المقدمة الثانية «الكبرى» من حيث إن حكم الصغرى خاص بها وحكم الكبرى يشمل الجميع؛ كقولنا: الوضوء عبادة، وكل عبادة تصحُّ بِنِيَّة، فإنه يلزم منه أن الوضوء يصحُّ بِنِيَّة.

الأول[(١)]: قولنا: كلُّ نبيذٍ مُسكرٌ، وكلُّ مُسكرٍ حرامٌ، فيلزم منه: أن كلَّ نبيذٍ حرامٌ؛ ضرورةً متى سَلِمَت المقدِّمتان؛ إذ كلُّ عَقْل صَدَّق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرَهما في الذهن.

ووجهُ دلالتِه: أنا جعلنا المسكرَ صفةً للنبيذ، ثم حَكَمنا على الصِّفة بالتحريم فبالضرورة يدخلُ الموصوفُ فيه. ولو بَطُلَ قولُنا: «النبيذُ حرامٌ» مع كونه مسكراً: بَطُلَ قولُنا: «كلُّ مسكرٍ حرامٌ».

ثم اعلم أن كلَّ واحدةٍ من المقدمتين تَشتملُ على جزئين: مبتدأ وخبر، فتصيرُ أجزاءُ البرهان أربعةَ أمورٍ. منها: واحدٌ مكررٌ في المقدِّمتين فتعود إلى ثلاثة، إذ لو بقيت أربعةٌ لم تشترك المقدمتان في شيء واحدٍ؛ مثلُ قولنا: النبيذُ مسكرٌ، والمغصوبُ مضمونٌ. فلم ترتبط إحداهُما بالأخرى.

ويُسمَّى المكررُ: علَّة، فإنه لو قيل لك: لِمَ حَرَّمْتَ النبيذَ؟ قلتَ: لأنه مسكرٌ.

ويُسمَّى ما جرى مَجْرى النبيذِ: محكوماً عليه.

وما جرى مَجْرى الحرامِ: حُكماً.

وما يشتملُ على المحكوم عليه: المقدمةَ الأولى.

---

(١) هذا الضرب الأول، وهو أن يكون الحدُّ الأوسط فيه (المكرر) محمولاً في الصغرى (الأولى)، موضوعاً في الكبرى (الثانية)، ويسمى علَّة لأنه جمع بين المقدمتين حتى خرجنا بنتيجة. فقولنا: كلُّ نبيذ مُسكر (صغرى)، وكلُّ مُسكر حرام (كبرى)، النتيجة: كلُّ نبيذ حرام. أما الحدُّ الأوسط (العلَّة)، فهو كلمة مُسكر والتي تحذف من المقدمتين لنخلص إلى النتيجة.

وما يشتملُ على الحكم: المقدمةَ الثانية.

ولهذا الضَّرْب شرطان:

أحدهما: أن تكون الأولى مُثْبتةً، ولو كانت نافيةً لم تُنْتِج[١].

والثاني: أن تكون الثانيةُ عامةً، ليدخلَ فيها المحكومُ عليه بسبب عمومِها، فلو قلتَ: النبيذُ مسكِرٌ وبعضُ المسكرِ حرامٌ: لَمْ يلزَم تحريمُ النبيذِ[٢].

الضرب الثاني:

أن تكون العلَّةُ حكماً في المقدِّمتين؛ كقولنا: لا يُقْتَل المسلمُ بالكافر؛ لأن الكافرَ غيرُ مكافٍ، وكلُّ مَنْ يُقْتَلُ به مُكافٍ. فهنا ثلاثةُ معان: مُكافٍ، ويُقْتَلُ به، والثالث: الكافرُ. والمكرر: «المكافي» فهو العلَّةُ، وهو الحكمُ في المقدمة الأولى.

وخاصِّيةُ هذا النَّظْم لا يُنتِج إلا قضيةً نافيةً[٣].

ولهذا الضرب شرطان:

أحدهما: أن تختلفَ المقدِّمتان في النفي والإثبات.

والثاني: أن تكون الثانيةُ عامةً.

---

(١) وذلك لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء، لم يكن الحكم على المنفي حُكماً على المنفي عنه. فلو قلت مثلاً: «لا خلَّ واحد مُسكر وكلُّ مُسكر حرام» لم يلزم من هذا حكم في الخل بسبب أن الأولى منفية.

(٢) لأنه قد يكون من البعض غير المحرم.

(٣) أي: أن هذا الضرب لا يُنتج إلا قضية سالبة. مثاله: الكافر غير مكافئ للمسلم، وكلُّ من يقتل بالمسلم يجب أن يكون مكافئاً له، وبعد حذف المكرر «مكافِئ» ينتج: لا يقتل مسلم بكافر.

الضرب الثالث:

أن تكون العلَّة مبتدأً بها في المقدِّمتين[١]. وتُسميهِ الفقهاءُ نَقْضاً[٢].

ويُنْتج نتيجةً خاصةً؛ كقولنا: «كلُّ سوادٍ عَرَضٌ، وكلُّ سوادٍ لونٌ» فيلزمُ منه: أن بعض العَرَضِ لونٌ.

ومن الفقه: «كلُّ بُرٍّ مطعومٌ، وكل بُرٍّ ربويٌّ» فيلزم منه: أن بعضَ المطعوم ربويٌّ.

الضربُ الرابعُ:

التلازم[٣]. ومثاله: إن كانت الصلاةُ صحيحةً فالمصلي متطهرٌ، ومعلوم أن الصلاة صحيحةٌ، فيلزم: أنَّ المصلي متطهرٌ.

أو نقول: إن كانت الصلاةُ صحيحةً فالمصلي متطهرٌ، ومعلوم أنَّ المصلي غيرُ متطهرٍ، فيلزمُ: أن الصلاةَ غيرُ صحيحةٍ.

ووجهُ دلالةِ هذه الجملةِ: أنه جعلَ الطهارةَ شرطاً لصحةِ الصلاةِ، فيلزمُ من وجود المشروطِ[٤]: وجودُ الشرطِ[٥]، ومن انتفاءِ

---

(١) أي: أن يكون الحدُّ الأوسط (المكرَّر) المسمَّى: علَّة، موضوعاً في المقدِّمتين.

(٢) أي: ينتقض الحكم بأنه قد يكون من البعض الآخر.

(٣) أي: بين الشرط والمشروط، بحيث يلزم من وجود المشروط: وجود الشرط، ومن انتفاء الشرط: انتفاء المشروط. وهذه التسمية «التلازم» عند المتكلمين. أما المَنَاطِقَة فيسمونه الشرطي المتصل.

(٤) الذي هو صحة الصلاة.

(٥) وهو: الطهارة.

الشرطِ[١]: انتفاءُ المشروطِ[٢].

ولا يلزمُ العكسُ[٣]؛ فلو قال: إن كانت الصلاةُ صحيحةً فالمصلي متطهرٌ، ومعلومٌ أن المصلي متطهرٌ: لم يصح[٤]؛ إذ قد تَفسُدُ الصلاةُ بأمرٍ آخَرَ.

وكذلك لو قال: ومعلومٌ أن الصلاة غيرُ صحيحةٍ، لا يلزمُ منه شيءٌ[٥]؛ إذ لا يلزمُ من وجود الشرطِ[٦] وجودُ المشروطِ[٧]، ولا من انتفاء المشروطِ[٨] انتفاءُ الشرطِ[٩].

وتحقيقه[١٠]: أنه متى جُعِل شيءٌ لازماً لشيء، فيجبُ أن يكون اللازمُ أعمَّ من الملزومِ أو مساوياً له؛ إذ ثبوتُ الأخصِّ يوجبُ ثبوتَ الأعمِّ ضرورةً، وانتفاءُ الأعمِّ: يوجبُ انتفاءَ الأخصِّ.

ولا يلزمُ من ثبوت الأعمِّ ثبوتُ الأخصِّ، ولا من انتفاءِ الأخصِّ انتفاءُ الأعمِّ.

---

(١) وهو: الطهارة.
(٢) وهو: صحة الصلاة.
(٣) أي: لا يلزم من وجود الشرط ـ وهو الطهارة ـ وجود المشروط ـ وهو صحة الصلاة ـ. ولا يلزم من انتفاء المشروط ـ وهو صحة الصلاة ـ انتفاء الشرط ـ وهو الطهارة ـ.
(٤) لأنه تسليم عين اللازم. فلا يلزم منه صحة الصلاة ولا فسادها.
(٥) لأنه تسليم نقيض المقدم. فلا يلزم منه كونه متطهراً، ولا كونه غير متطهر.
(٦) وهو: الطهارة.
(٧) وهو: صحة الصلاة.
(٨) وهو: صحة الصلاة.
(٩) وهو: الطهارة.
(١٠) أي: تحقيق لزوم النتيجة في الأمثلة السابقة.

ومثاله: إذا قلنا: «كلُّ حيوانٍ جسمٌ» فيلزمُ من ثبوتِ الحيوان ثبوتُ الجسمِ[١]، ومن انتفاءِ الجسمِ انتفاءُ الحيوانِ[٢]، ولَمْ يلزمِ العكسُ[٣].

فلذلك قلنا: إنه يلزمُ من صحة الصلاة: التطهُّرُ، ومن انتفاءِ التطهُّرِ: انتفاءُ الصلاةِ، ولم يلزم من نفي صحةِ الصلاة: انتفاءُ التطهُّر، ولا من وجود التطهُّرِ: وجودُ الصحةِ؛ لكون التطهُّرِ أعمَّ من الصلاة.

أما إذا كان أحدُهما مساوياً للآخر[٤]: فيلزمُ الوجودُ بالوجود، والانتفاءُ بالانتفاء، لاستحالة تفارقهما.

وهذا ظاهر؛ كقولنا: إن كان زنا المحصَنِ موجوداً: فالرجْمُ واجبٌ، ومعلوم: أن الرجمَ واجبٌ، فيكون الزنا موجوداً، لكنه غيرُ واجب، فلا يكون الزنا موجوداً، لكن الزنا غيرُ موجودٍ، فلا يكون الرجمُ واجباً.

وكذلك كلُّ معلولٍ له علَّةٌ واحدةٌ[٥].

---

(١) هذا مثال لكون ثبوت الأخصِّ (الحيوان) يوجب ثبوت الأعمِّ (الجسم).

(٢) هذا مثال لكون انتفاء الأعمِّ (الجسم) يوجب انتفاء الأخصِّ (الحيوان).

(٣) أي: لا يلزم من ثبوت الأعمِّ، ثبوت الأخص. ولا يلزم من انتفاء الأخص، انتفاء الأعم.

(٤) أي: إذا كان اللازم والملزوم متساويان، فيتفقان في الوجود والانتفاء. وله أربع حالات نتجت من تغير اللازم مع الملزوم الثابت. وقد وضَحَتْ في المثال الذي أورده.

(٥) فإنه ينتج أيضاً أربعَ حالاتٍ مُسَلَّمةً تظهر من قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود، . . . إلخ، على غرار المثال السابق.

الضرب الخامس:

السَّبْرُ والتقسيمُ[١]؛ كقولنا: «العالَمُ إما حادثٌ وإما قديمٌ، لكنه حادثٌ فليس بقديم، أو لكنه قديمٌ فليس بحادث، أو لكنه ليس بحادثٍ فهو قديمٌ»[٢].

وفي الجملة: كلُّ نقيضَيْنِ يُنْتِجُ إثباتُ أحدِهما نفيَ الآخر، ونفيُهُ إثباتَ الآخَر[٣].

ولا يُشترَط انحصارُ القضية في قسمين، لكن من شرطهِ: استيفاءُ أقسامه. أما إذا لم يُحصَر: احتمل أنَّ الحقَّ في قسم آخر.

فإن كانت ثلاثةً كقولنا: «العددُ مساوٍ، أو أقلُّ، أو أكثرُ» فإثباتُ واحد يُنتِجُ نفيَ الآخَريْن، ونفيُ الآخَريْن: يُنْتِجُ إثباتَ الثالثِ، وإبطالُ واحدٍ: يُنْتِجُ انحصارَ الحقِّ في الآخَريْن.



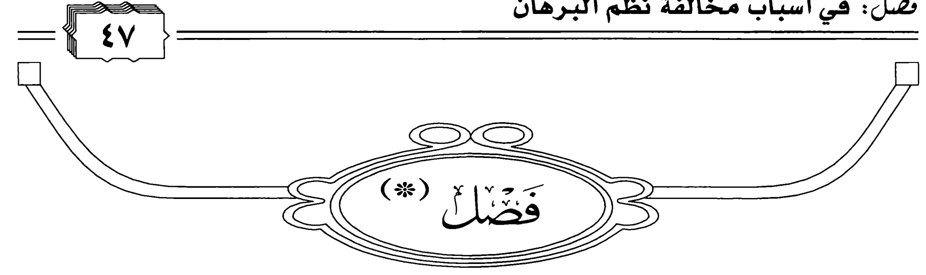
---

(١) ومعناه: حصرُ أقسام الحكم للشيء الذي يراد إثبات حكم له، ثم يختار القسم المناسب له في المقدمة الثانية، وهذه التسمية عند المتكلمين، أما عند المناطقة فيسمُّونه الشرطي المنفصل.

(٢) هذه ثلاث حالات. والرابعة: العالم إما قديم وإما حادث، لكنه ليس بقديم. النتيجة أنه حادث. وهذه هي المسلمات الأربع الناتجة من المقدمتين.

(٣) كما وضح من الحالات الأربع السابقة.





وجميعُ الأدلة في أقسام العلومِ ترجعُ إلى ما ذكرناه(١)، وحيثُ تُذْكَرُ لا على هذا النَّظْمِ فهو إما لقصورٍ(٢)، وإما لإهمالِ إحدى المقدمتين.

ثم إهمالُهما إما لوضوحِهِما(٣)، وهو الغالب في الفقهيَّات؛ كقول القائل: «هذا يجبُ رَجْمُه؛ لأنه زنى وهو مُحْصَنٌ» وتَرَكَ المقدمةَ الأولى؛ لاشتهارِها وهي: «كلُّ مَنْ زنى وهو مُحْصَنٌ فعليه الرجمُ».

وأكثرُ أدلةِ القرآن على هذا. قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فتَرَكَ: «إنهما لم تَفْسُدا» للعلم به.

وكذا قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢](٤). ثم قد يكون الإهمالُ للمقدمةِ الأولى وقد يكونُ للثانية.

وقد تُتْرك إحْدَى المقدمتين للتَّلْبيس على الخَصْم(٥)، وذلك يكون

(*) في أسباب مخالفة نظم البرهان.

(١) أي: إلى جميع الأضرب الخمسة السابقة. فالدليل الذي لم يرجع إليها في النظم لم يكن دليلاً؛ أي: غير منتج البتة.

(٢) أي: في علم المناظر بتمام نظم البرهان أو القياس، وهذا هو السبب الأول.

(٣) هذا السبب الثاني لإهمال إحدى المقدمتين.

(٤) وترك: «لكنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً» للعلم به.

(٥) هذا السبب الثالث لإهمال إحدى المقدمتين.

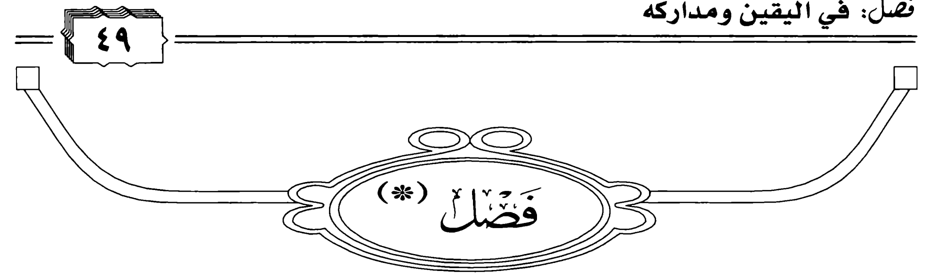
بترك المقدمة التي يَعْسُر إثباتُها، أو ينازعُه الخَصمُ فيها؛ استغفالاً للخصم واستجهالاً له؛ خشية أن يُصَرَّح بها، فيتنبهُ ذِهْنُ خَصمهِ لمنازعته فيها.

وعادةُ الفقهاء إهمالُ إحْدَى المقدمتين، فيقولون في تحريم النبيذ: «النبيذُ مسكرٌ، فكان حراماً كالخمر»[1] ولا تنقطعُ المطالبةُ عنه ما لم يُرَدَّ إلى النَّظْمِ الذي ذكرناه[2]. والله أعلم.



(١) فلم تذكر المقدمة الكبرى وهي: «وكلُّ مسكر حرام».

(٢) أي: إذا لم يردها إلى أضرب البرهان السابقة بذكر المقدمة التي أهملها، فلا تنقطع المطالبة.



فَصْل (*)

اليقينُ: ما أَذْعَنَت النفسُ إلى التصديق به، وقطعتْ به، وقطعتْ بأن قَطْعَها به صحيحٌ، بحيثُ لو حُكِي لها عن صادقٍ خلافُه: لم تتوقف في تكذيب الناقل؛ كقولنا: «الواحدُ أقلُّ من الاثنين» و«شخصٌ واحدٌ لا يكونُ في مكانين» و«لا يُتصوَّرُ اجتماعُ ضدَّين»(١).

ولنا حالةٌ ثانيةٌ وهي: أن تُصَدِّقَ(٢) بالشيء تصديقاً جَزْمياً لا تَتَمارى فيه، ولا تشعرُ بنقيضه البتَّة، ولو أُشْعِرَتْ بنقيضه: عَسُرَ إذعانُها للإصغاء، لكن لو ثبتتْ وأصغتْ وحُكِي لها نقيضُه عن صادقٍ: أورَث ذلك توقفاً عندها. وهذا اعتقاد أكثرِ الخلق، وكافةُ الخلقِ يُسمُّون هذا يقيناً(٣) إلا آحاداً من الناس.

فأما(٤) ما للنفس سكونٌ إليه وتصديق به وهي تَشعرُ بنقيضه أو لا تَشعرُ، لكن إن شعرتْ به لم يَنْفِرْ طبعُها عَن قبوله؛ فهو يسمى: ظناً.

وله درجاتٌ في الميل إلى النقصان والزيادةِ لا تُحصى، فمن سَمِعَ مِنْ عَدْلٍ شيئاً سكنتْ نفسُهُ إليه، فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السكونُ

(*) في اليقين ومداركه.

(١) المراد: أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا، أو سكنت إليها، فلها ثلاث حالات. وما ذكره هو الحالة الأولى.

(٢) أي: النفس.

(٣) أي: لا يميزون بين هذه الحالة والحالة الأولى.

(٤) هذا شروع في الحالة الثالثة.

حتى يصيرَ يقيناً. وبعضُ الناسِ يُسَمِّي هذا الظنَّ يقيناً أيضاً.

ومداركُ اليقين خمسةٌ[١]:

الأول: الأوَّلياتُ وهي العقلياتُ المحْضَةُ، التي قضى العقلُ بمجرده بها من غير استعانةٍ بحسٍّ وتخيُّل، كعِلْمِ الإنسان بوجود نفسه، وأن القديم ليس بحادث، واستحالة اجتماع الضدَّين. فهذه القضايا تُصادَفُ مُرْتَسِمَةً في النَّفْس[٢] حتى يَظُنَّ أنه لَمْ يَزَلْ عالماً بها، ولا يَدْري متى تجدَّد، ولا يقفُ حصولُها على أمر سوى مجرَّد العقل.

الثاني: المشاهداتُ الباطنةُ؛ كعلم الإنسان بجوعِ نفسه، وعطشِه، وسائرِ أحوالِه الباطنةِ التي يُدركُها مَنْ ليس له الحواسُّ الخمسُ، فليست حِسِّيةً، ولا هي عقليةً؛ إذ تُدركها البهيمةُ والصبيُّ، والأوَّلياتُ لا تكون للبهائم[٣].

الثالثُ: المحسوساتُ الظاهرةُ وهي: المُدْرَكَةُ بالحواس الخمس وهي: البصرُ، والسمعُ، والذوقُ، والشمُّ، واللمسُ. فالمدرَكُ بواحدٍ منها يقينيٌ كقولنا: الثلجُ أبيضُ، والقمرُ مستديرٌ، وهذا واضحٌ.

---

(١) المقصود بمدارك اليقين: الآلة التي يقتنص بها اليقين. مختصر ابن الحاجب (١/ ٩٥).

(٢) أي: مرتبة في العقل، حيث يرتسم فيه الوجود مثلاً مفرداً، والقديم مفرداً، والحادث مفرداً، والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض فيصَدِّقُ العقل أو يُكَذِّب؛ مثل: أن القديم حادث، فيكذب العقل به، وأن القديم ليس بحادث، فيصدق العقل به.

(٣) وهذا هو الفرق بين الأول والثاني، حيث إن الأول «الأوليات» لكونها متوقفة على العقل، لا تدركها الصبيان ولا البهائم ولا المجانين، بخلاف الثاني فتدركها لأنها غير متوقفة على العقل.

لكن يتطرَّق الغلط إليها لعوارض: كتطرُّقِ الغلطِ إلى الإبصار؛ لبُعْدٍ، أو قُرْبٍ مُفْرِطٍ، أو ضَعْفٍ في العين، وخفاءٍ في المرئيّ. ولذلك ترى الظلَّ ساكناً وهو متحركٌ، وكذلك الشمسُ والقمرُ والنجومُ والصبيُّ والنباتُ، هو في النموِّ لا يتبينُ ذلك.

وأسبابُ الغلطِ في الأبصار المستقيمة منها: الانعكاسُ كما في المرآة، والانعطافُ كما يُرى ما وراء البِلَّورِ والزجاجِ وغيرِ ذلك.

الرابع: التجريبياتُ. ويُعبَّر عنها باطِّراد العادات؛ ككون النارِ محرقةً، والخبزِ مشبعاً، والماءِ مُروياً، والخمرِ مسكراً، والحَجَرِ هاوياً، وهي يَقينيَّةٌ عند مَنْ جرَّبها. وليست هذه محسوسةً؛ فإنَّ الحِسَّ شاهدَ حَجَراً يَهْوي بِعَيْنِهِ، أما أن كلَّ حجرٍ هاوٍ فقضيةٌ عامةٌ لم يشاهدْها، وليس للحِسِّ إلا قضيةٌ في عينٍ.

الخامسُ: المتواتراتُ؛ كالعلم بوجود مكةَ وبغدادَ. وليس هو بمحسوس، إنما للحسِّ أن يَسْمَع[1]. أما صِدْقُ المخْبِرِ فذلك إلى العقل.

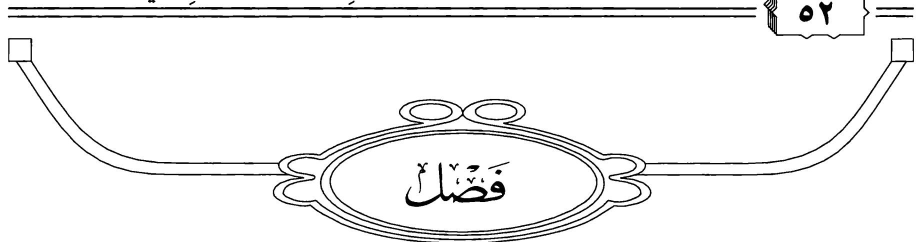
فهذه الخمسةُ مداركُ اليقينِ[2]، فأما ما يُتَوَهَّمُ أنه منها وليس منها: فالوهميَّاتُ، والمشهوراتُ. وهي: آراءٌ محمودةٌ توجب التصديقَ بها: إما شهادةُ الكُلِّ، أو الأكثر، أو جماعةٍ من الأفاضل؛ كقولك: الكذبُ قبيحٌ، وكفرانُ المنعِمِ، وإيلامُ البريء: قبيحٌ، والإنعامُ، وشكرُ المُنْعِمِ، وإنقاذُ الهَلْكى: حَسَنٌ.



---

(١) أي: يسمع صوت المُخبر بوجود مكة وبغداد مثلاً.

(٢) أي: تدرك بها العلوم والأحكام اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين.



في لزوم النتيجة من المقدِّمتين

اعلم أنك إذا جمعتَ مفردَيْن ونسبْتَ أحدَهما إلى الآخرَ؛ كقولك: «النبيذ حرام» فلم يُصَدِّق بهما العقلُ، فلا بُدَّ من واسطة بينهما تُنْسَبُ إلى المحكوم عليه، فتكون حُكْماً له، وتُنْسَبُ إلى الحكم فيصيرُ حكماً لها، فيصدِّق العقلُ به، فيلزم ـ ضرورة ـ التصديقُ بنسبةِ الحكمِ إلى المحكومِ عليه[1].

بيانُهُ: إذا قال: النبيذ حرام، فمنعَ وطلبَ واسطة ربما صدَّق العقلُ بوجودها في النبيذ، وصدَّق بوجود وصف الحرامِ لتلك الواسطة، فيقول[2]: النبيذ مُسكر؟ فيقول: «نعم» إذا كان قد علَمَ ذلك بالتجربة. فيقولُ[3]: وكل مُسكر حرامٌ؟ فيقول: «نعم» إذا كان قد حصل ذلك بالسماع. فيلزمُ التصديقُ بأن: النبيذ حرامٌ.

فإن قيل: فهذه القضيةُ ليست خارجةً عن القضيَّتين. قلنا: هذا

---

(١) أي: إذا صَدَّقَ العقلُ بنسبة أحد المفردين إلى الآخر، فهو الأَولى والضروري، وإن لم يصدق فلا بد من واسطة للتصديق، فتنسب إلى المحكوم عليه فتجعل خبراً عنه، فيصدق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه. وتنسب إلى الحكم، فيكون خبراً وحكماً لها.

(٢) أي: يقال للعقل: هل النبيذ مسكر؟

(٣) أي: يقال للعقل: وهل كلُّ مسكر حرام؟

غلطٌ؛ فإن قولك: «النبيذ حرام» غيرُ قولِك: «النبيذُ مسكر» وغيرُ قولِك: «المسكرُ حرامٌ» بل هذه ثلاثةُ مقدماتٍ مختلفاتٍ لا تكرير فيها. لكن قولَك: «المسكر حرام» شمِل النبيذَ بعمومه، فدخل النبيذُ فيه بالقوة لا بالفعل؛ إذ قد يَخْطُر العامُّ في الذهن ولا يَخْطُر الخاصُّ؛ فمَنْ قال: «الجسم متحيِّزٌ» قد لا يخطرُ بباله في الحال ذِكْرُ القُطْب[1] فضلاً عن أن يَخْطُرَ بباله أنه متحيِّزٌ، فالنتيجةُ موجودةٌ في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم يُحضِر المقدمتين في الذهن، ويخطُرُ بباله وجهُ وجودِ النتيجةِ في المقدمتين بالقوة، ولا يَبْعُدُ أن ينظر الناظرُ إلى بَغْلَةٍ مُنتفخةِ البطنِ فيظنَّ أنها حاملٌ فيقال: هل تعلمُ أن البَغْلَة عاقرٌ؟ فيقول: «نعم» فيقالُ: وهل تعلمُ أن هذه بغلةٌ؟ فيقول: «نعم» فيقال: فكيف توهمتَ حَمْلَها؟ فتعجب من توهُّمِه مع علمِهِ بالمقدمتين[2].

فإن قيل: فالمطلوبُ بالنظر معلومٌ أم مَجْهولٌ؟ إن كان معلوماً: فكيف تطلبُه وأنت واجدٌ؟ وإن كان مجهولاً فَبِمَ تعلمُ مطلوبَك[3]؟

قلنا: هذا تقسيمٌ غيرُ حاصرٍ، بل ثَمَّ قسمٌ آخرَ وهو: أني أعرفُه

(١) القطب: المحور القائم المثبت في الطبق الأسفل من الرحى يدور عليه الطبق الأعلى. المعجم الوسيط (٢/ ٧٤٣).

(٢) أي: علمه بأن كل بغلة عاقر، وهذه بغلة، فهي إذاً عاقر، والعاقر لا تحمل، وانتفاخ البطن له أسباب سوى الحمل، فإذاً انتفاخها من سبب آخر.

(٣) أي: إذا كان مجهولاً لديك، فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك؟ كالعبد الآبق كيف يطلبه من لا يعرفه؟

من وجهٍ دون وجهٍ. فإني أفهمُ المفردات[١]، وأَعْلَمُ جملةَ النتيجةِ المطلوبةِ بالقوة[٢]، ولا أعلمُها بالفعل[٣]. فهو كطلب الآبق في البيت فإني أعرفُه بصورته، وأجهلُه بمكانه، وكونه في البيت أفهمُه مفرداً. فهو معلومٌ لي بالقوة، وأطلبُ حصولَه من جهة حاسةِ البصر، فإذا رأيتُه في البيت: صدَّقْتُ بكونه فيه.

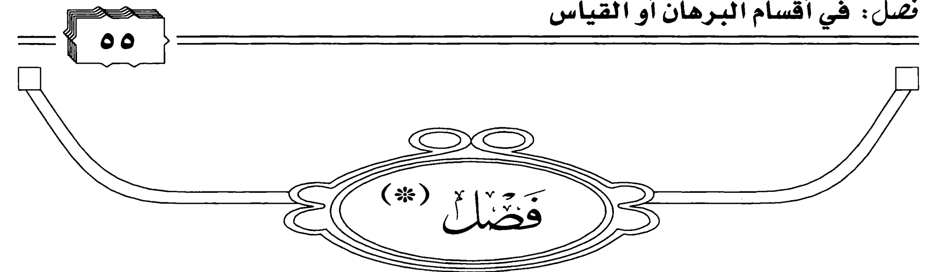


---

(١) التي هي أجزاء المطلوب.

(٢) أي: في إمكاني التصديق بها بالفعل.

(٣) فالمعرفة غير العلم بالوجود.



فَصْلٌ (*)

وإذا استدللْتَ بالعلَّةِ على المعلولِ فهو برهانُ عِلَّةٍ؛ كالاستدلال بالغَيْمِ على المطر، وإن استدللْتَ بالمعلولِ على العلَّةِ، أو بأحد المعلولَيْن على الآخر، فهو برهانُ دلالةٍ؛ كالاستدلال بالمطر على الغَيْم(١)، والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر؛ كقولنا: كلُّ من صَحَّ طلاقُه: صح ظِهارُه.

والذميُّ يصحُّ طلاقُه فيصحُّ ظِهارُه، فإن إحْدَى النتيجتين تدلُّ على الأخرى بواسطة العلَّة، فإنها تُلازمُ علَّتَها، والأخرى(٢) تلازمُ علَّتَها، وملازمُ الملازمِ ملازمٌ.



(*) في أقسام البرهان أو القياس.

(١) برهان العلَّة: هو أن يكون الحدُّ الأوسط علَّة وسبباً.
أما برهان الدلالة فهو: أن يكون الحدُّ الأوسط معلولاً ومسبباً.
فإن استدل بالعلَّة على المعلول؛ كاستدلاله بالغيم على نزول المطر، فهو قياس علَّة.
وإن استدل بالمعلوم على العلَّة؛ كاستدلاله بالمطر على الغيم، فهو قياس دلالة.

(٢) أي: النتيجة الثانية.

فَصْلٌ (*)

فأما الاستدلالُ بالاستقراءِ، فهو عبارةٌ عن تَصَفُّح أمورٍ جزئيةٍ لِيُحْكَمَ بحكمها على مثلها؛ كقولنا في الوتْر ليس بفَرض؛ لأنه يُؤَدَّى على الراحلة، والفرضُ لا يُؤدَّى عليها.

فيقال: لِمَ قلتم: إن الفرضَ لا يُؤَدَّى عليها؟

قلنا: بالاستقراء، إذْ رأينا «القضاءَ، والنذرَ» والأداءَ، لا يُؤَدَّى عليها[١]. فهذا مختلٌّ[٢] يصلح للظنيات دون القطعيات، فإن حكمَه بأن كلَّ فرضٍ لا يُؤَدَّى على الراحلة، يمنعُه الخَصْمُ؛ إذ الوترُ عنده واجبٌ يُؤَدَّى عليها.

(*) في الاستدلال بالاستقراء.

(١) ووجه دلالة هذا لا يتم إلا بالردِّ إلى النظم الأول، وهو أن يقول: كل فرض إما أداء، أو قضاء، أو نذر، وكل أداء أو قضاء أو نذر لا يؤدي على الراحلة. فكل فرض لا يؤدَّى على الراحلة، وما دام أن الوتر يؤدي على الراحلة إجماعاً فهو ليس بفرض.

(٢) أي: استقراء ناقص، حيث يوجد بعض الجزئيات يكون حكمه مخالفاً لما استقرئ. والاستقراء قسمان: تامٌّ وناقص.
التام هو: تصفح جميع جزئيات الكلّي ثم الحكم بها عليه؛ مثل: كلُّ حيوان يموت. وكل جسم متحيز.
والناقص هو: تصفح جزئيات كثيرة يغلب على الظن إثبات حكمها على مثلها؛ مثل: كل حيوان يحرِّك فكه الأسفل عند الأكل، فهذا مظنون؛ لأن من الحيوانات ما لا يحرِّك فكه الأسفل عند الأكل كالتمساح مثلاً. فهذا يصلح للظنِّيات دون القطعيات.

فنقول[١]: هل استقرأتَ حكمَ الوترِ في تصفحِك؟ وكيف وجدتَه؟ فإن قال: وجدتُه لا يُؤدَّى على الراحلة، فباطلٌ إجماعاً.

ثم هو مبطل المقدمةَ الأخرى على نفسه، إذ هي: الوترُ يُؤدَّى على الراحلة.

وإن قال: لم أتصفحْه: فلمْ يُبيِّن إلا بعضَ الأجزاء؟ فخرجت المقدمةُ عن أن تكونَ عامة، فإذاً لا يصلح ذلك إلا في الفقهيَّات[٢]. والله أعلم.

هذا تمامُ المقدمةِ. ولنشرعِ الآن في ذكر الأصول فنقول:

---

(١) أي: حيث سلَّم الخصم الصلوات الخمس ولم يسلِّم الوتر.

(٢) أي: إذا لم يبيِّن إلا بعض الأجزاء (أي: بعض الأداء) خرجت المقدِّمة الثانية عن أن تكون عامة، وصارت خاصة. وذلك لا ينتج؛ لأنا بيّنّا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة.
والحاصل: أن الاستقراء إذا لم يكن تامّاً مستوعباً لم يُفد، ولم يصلح إلا للفقهيات؛ لأنه متى وُجِد الأكثر على نمط واحد، غلب على الظن أن الآخر كذلك. وإذا كان الاستقراء تامّاً شاملاً لجميع جزئياته صلح للقطعيات.

أقسام أحكام التكليف[*]

أقسامُ أحكام التكليف[١] خمسةٌ: واجبٌ ومندوبٌ ومباحٌ ومكروهٌ ومحظورٌ[٢].

(*) عبَّر ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ من المقدمة بقوله: الباب الأول في حقيقة الحكم وأقسامه. لكنه تكلَّم مباشرة عن أقسام الحكم التكليفي. ولم يتكلم عن حقيقة الحكم وأقسامه.
والحكم لغة: القضاء، وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا؛ إذا منعته من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك. المصباح المنير (١/ ١٤٥).
واصطلاحاً: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. وهو ثلاثة أقسام:
الأول: حكم عقلي يُثْبَت بالعقل؛ مثل: الواحد نصف الاثنين.
الثاني: حكم عادي يُثْبَت بالعادة؛ مثل: الماء يروي والطعام يشبع.
الثالث: حكم شرعي، وهو المقصود هنا وهو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.
والحكم الشرعي قسمان:
الأول: حكم تكليفي: وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير.
الثاني: حكم وضعي: وهو خطاب الله تعالى بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه أو صحيحاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصة.

(١) من باب إضافة الشيء إلى سببه؛ لأن التكليف سبب ثبوت الأحكام في حق المكلَّف.

(٢) هذه أقسام الحكم من حيث تعلُّقه بفعل المكلِّف، أما أقسام الحكم من =

وجهُ هذه القِسْمَة:

أن خطابَ الشرع إما أن يَرِد باقتضاءِ الفعلِ أو التركِ أو التخييرِ بينهما، فالذي يَردُ باقتضاء الفعل: أمرٌ؛ فإن اقترن به إشعارٌ بعدم العقاب على الترك فهو نَدْبٌ؛ وإلا فيكونُ إيجاباً، والذي يَرِدُ باقتضاءِ التركِ نَهْيٌ؛ فإن أَشْعَرَ بعدم العقاب على الفعل فكراهَةٌ؛ وإلَّا فَحَظْرٌ(١).



= حيث كونه خطاب الله تعالى فهي: الإيجاب والنَدْب... إلخ. فالفعل الذي يتعلق به الإيجاب يسمى واجباً، والفعل الذي يتعلق به الندب يسمى مندوباً... إلخ، فهي أثر الخطاب، وليست ذات الخطاب. وهذا على رأي جمهور الأصوليين خلافاً لبعض الفقهاء.

(١) هذه الأقسام الخمسة للحكم التكليفي على رأي الجمهور ـ المالكية والشافعية والحنابلة ـ أما على رأي الحنفية، فالأقسام سبعة بزيادة: الفرض والكراهة التحريمية؛ لأنهم يفرِّقون بين الفرض والإيجاب، ويفرِّقون بين التحريم والكراهة التحريمية.

ومن الحنفية من قسَّم المشروعات إلى أربعة: فرض وواجب وسنّة ونفل. وفرَّقوا بين النفل والسُّنة. أصول السرخسي (١/ ١١٠).



وحدُّ الواجب: ما تُوُعِّدَ بالعقاب على تركه.

وقيل: ما يُعاقَبُ تارِكُهُ.

وقيل: ما يُذَم تاركهُ شرعاً.

والفرضُ هو الواجبُ[١] على إِحْدَى الروايتيْن؛ لاستواءِ حَدِّهِما، وهو قولُ الشافعيِّ.

والثانيةُ: الفرضُ آكدُ[٢]. فقيل: هو اسمٌ لما يُقْطَعُ بوجوبه كمذهب أبي حنيفَةَ[٣].

وقيل: ما لا يُتَسامَحُ في تركهِ عمداً ولا سهواً، نحوَ: أركانِ الصلاةِ[٤].

(*) في الواجب.

(١) الفرض والواجب مختلفان لغة مترادفان شرعاً. فالفرض معناه: التقدير أو الحزُّ. والواجب معناه: السقوط أو الثبوت. أما شرعاً فهما اسمان لمسمى واحد، وهو الفعل الذي ذمَّ تاركه شرعاً مطلقاً. وهذا هو المذهب الأول.

(٢) الرواية الثانية: أن الفرض آكد من الواجب. وهذا هو المذهب الثاني.

(٣) مذهب أبي حنيفة: أن الفرض ما ثَبَتَ بدليل قطعي؛ كالصلاة، والواجب ما ثَبَتَ بدليل ظني؛ كالوتر. فالفرض يفيد القطع، والواجب يفيد الظن، وما كان مفيداً للقطع فهو أقوى وآكد مما يفيد الظن. وهذا هو الدليل الأول.

(٤) والمعنى أن الفرض في الصلاة (الركن) لا يُتسامح في سهوه كما لا يُتسامح في عمده، بخلاف الواجب في الصلاة فإنه يُتسامح في سهوه، وما لا =

فإنَّ الفَرْضَ[(١)] في اللغة: التأثيرُ. ومنه: فُرْضَةُ النَّهْرِ والقَوْسِ[(٢)].

والوجوبُ: السقوطُ. ومنه: وَجَبَتِ الشمسُ والحائطُ إذا سقطا. ومنه قولهُ تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] فاقتضى تأكُّدَ الفرضِ على الواجبِ شرعاً ليوافق مقتضاهُ لغةً[(٣)].

ولا خِلافَ في انقسامِ الواجبِ إلى مقطوعٍ ومظنونٍ. ولا حَجْرَ في الاصطلاحات بَعد فَهْمِ المعنى[(٤)].



= يُتسامح فيه مطلقاً أقوى وآكد مما يتسامح في سهوه. وهذا هو الدليل الثاني.

(١) هذا تقرير الفرق بين الفرض والواجب، ودليل المذهب الثاني.

(٢) فرضة النهر: هي الثلمة التي تكون فيه بسبب حزِّ الماء. وفُرْضَة القوس هي: الحزُّ الذي يقع فيه الوَتَر. لسان العرب (٧/ ٢٠٥).

(٣) دليل ثالث على الفرق بينهما.

(٤) أي: إذا فهمت المعاني، استند إليها وعوِّل عليها، ولا ضَيْر في اختلاف الاصطلاح والتسمية. وفي هذا إشارة إلى أنَّ الخلاف لفظي؛ لأن النتيجة المترتبة على القولين واحدة، وهي أن كلّاً من الفرض والواجب ملزم به شرعاً، سواء ثبت بطريق القطع أو الظنِّ.
خلافاً لبعض العلماء الذي يرون أن الخلاف معنوي وتترتب عليه آثار، منها: أن ترك ما ثبت بدليل قطعي يوجب الكفر بخلاف ما ثبت بدليل ظني. وأيضاً: إذا ترك المكلف فرضاً؛ كالركوع والسجود بطلت صلاته، ولا يسقط في عمد ولا سهو، ولا تبرأ الذمة إلا بالإعادة، بخلاف ما إذا ترك واجباً فإن عمله صحيح، ولكنه ناقص وعليه الإعادة، فإن لم يعد برئت ذمته مع الإثم. القواعد والفوائد الأصولية (ص٦٤)؛ والمستصفى (١/ ٦٦).



والواجبُ ينقسمُ إلى معيَّنٍ[١] وإلى مُبْهَم[٢] في أقسام محصورةٍ، فَيُسَمَّى واجباً مخيَّراً؛ كخَصْلَة من خِصال الكفَّارة.

وأنكرتِ المعتزلةُ[٣] ....

(*) هذا الفصل يتحدث عن التقسيم الأول للواجب، فإن الواجب ينقسم إلى أربعة تقسيمات باعتبارات مختلفة.
التقسيم الأول: باعتبار ذاته، ينقسم إلى مُعيَّن ومُخيَّر.
التقسيم الثاني: باعتبار وقته، ينقسم إلى مُضيَّق ومُوسَّع.
التقسيم الثالث: باعتبار تحديده من الشارع وعدم تحديده، ينقسم إلى محدد وغير محدَّد.
التقسيم الرابع: باعتبار فاعله ينقسم إلى عيني وكفائي.
تكلم ابن قدامة هنا في باب الواجب عن الثلاثة الأولى. وتعرض للتقسيم الرابع في باب الأمر.

(١) وهو ما طلبه الشارع بعينه دون تخيير بينه وبين غيره؛ كالصلاة والصوم ونحوهما. وحكمه: عدم براءة ذمَّة المكلَّف إلا بفعله.

(٢) وهو ما طلبه الشارع لا بعينه، بل خُيِّر في فعله بين أفراده المعيَّنة المحصورة. فالمطلوب واحد مبهم من أمور محصورة؛ كخصال كفَّارة اليمين. فالواجب فعل واحد منها؛ سواء كان الإطعام أو الكسوة أو الإعتاق. وهو مذهب الجمهور.

(٣) المعتزلة: إحدى الفرق التي خالفت أهل السُّنة والجماعة في كثير من أصول العقيدة وفروعها، وقد تعددت فِرَقُها حتى بلغت عشرين فِرقة. ويطلق عليهم القَدَرِيَّة، وأهم علمائهم في أصول الفقه: القاضي عبد الجبار، وأبو علي، وأبو هاشم الجُبائيَّان، وأبو الحسين البصري، والنَّظَّام وغيرهم .الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٤ ـ ٥٧).

ذلكَ[١] وقالوا: لا مَعْنَى للوجوبِ مع التخييرِ[٢].

ولنا: أنه جائزٌ عقلاً وشرعاً[٣].

أما العقلُ؛ فإنَّ السيدَ لو قال لعبدِه: «أوجبتُ عليكَ خياطةَ هذا القميصِ، أو بناءَ هذا الحائطِ في هذا اليومِ، أيُّهما فعَلتَه اكتفيتُ به، وإن تركتَ الجميعَ عاقبتُكَ، ولا أوجبُهُما عليكَ معاً، بل أحدُهُما لا بعيْنِهِ أيُّهما شئت»، كان كلاماً معقولاً.

ولا يمكنُ دعْوَى إيجابِ الكلِّ؛ لأنهُ صَرَّحَ بنقيضِهِ[٤]، ولا دَعْوَى أنه ما أوجَبَ شيئاً أصْلاً؛ لأنه عَرَّضَهُ للعقابِ بتركِ الكلِّ، ولا أنه أوجَبَ واحداً مُعيَّناً؛ لأنه صَرَّحَ بالتخييرِ، فلم يَبْقَ إلا أنه أوجَبَ واحداً لا بعيْنِهِ.

ولأنه[٥] لا يَمْتنِعُ في العقلِ أن يَتَعلَّق الغرضُ بواحدٍ غيرِ معيَّنٍ لكوْنِ كلٍّ واحدٍ منهما وافِياً بالغَرَضِ حَسْبَ وفاءِ صاحبِهِ، فيَطْلُبُ منه قدْرَ ما يَفي بغرضِهِ والتعيينُ فَضْلَةٌ لا يتعلقُ بها الغرضُ فلا يطلبُهُ منه.

---

(١) أي: أنكرت تعلق الإيجاب بواحد غير مُعيَّن، وإنما يتعلق الإيجاب عندهم بكل واحد منها فالجميع واجب، وتبرأ ذمَّة المكلف بفعل واحد منها.

(٢) هذا دليلهم. ومعناه: أنه يستحيل اجتماع الوجوب مع التخيير؛ لأنهما متنافيان. فالواجب لا يجوز تركه بخلاف المخيَّر فيه.

(٣) دليل الجمهور على أن الخِطَاب في الواجب المخيَّر متعلق بواحد غير معيَّن، وبدأ بدلالة العقل.

(٤) أي: أن السيد صَرَّحَ بالتخيير الذي هو نقيض إيجاب الكلِّ.

(٥) الوجه الثاني لدلالة العقل على أن الواجب واحد لا بعينه.

وأما الشرعُ[(١)]: فخصالُ الكفَّارةِ[(٢)].

بَلْ إعتاقُ الرقبةِ بالإضافةِ إلى إعتاقِ العبيدِ[(٣)].

وتزويجُ المرأةِ الطالبةِ للنكاحِ مِنْ أحدِ الكُفُؤَيْنِ الخاطبَيْنِ.

وعَقْدُ الإمامةِ لأحدِ الرجلينِ الصالحينِ لها.

ولا سبيلَ إلى إيجابِ الجميعِ. وأجمعَتِ الأمَّةُ على أنَّ جميعَ خصالِ الكفارةِ غَيْرُ واجبٍ[(٤)].

فإن قيلَ[(٥)]: إنّ كانتِ الخصالُ متساويةً عنْدَ اللهِ ـ تعالى ـ بالنسبةِ إلى صَلاحِ العبدِ، فينْبَغِي أن يُوجِبَ الجميعَ؛ تسويةً بينَ المتساوياتِ. فإنْ تميَّزَ بعضُها بوصْفٍ ينْبَغِي أن يكونَ هُوَ الواجبُ عيْناً.

---

(١) هذا دليل على أن الشرع أوجب واحداً لا بعينه.

(٢) أي: الواردة في قوله تعالى ـ في كفارة اليمين ـ ﴿فَكَفَّارَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].
فالتخيير في هذه الآية دلَّ على أن المأمور به فعل واحد من هذه الثلاثة لا بعينه.

(٣) أي: وجوب إعتاق واحد من عبيده، يدلُّ على أن الأمر يتعلق بواحد غير معيَّن.

(٤) هذا وجه الدلالة من الأمثلة السابقة. وبيانه:
أن إيجاب الجميع يلزم منه: إيجاب جميع خصال الكفارة، وإعتاق جميع العبيد، والتزويج من الكفؤين معاً، وعقد الإمامة للرجلين في وقت واحد. وهذا كلُّه مخالف لواقع الشريعة وإجماع الأمة.

(٥) اعتراض من المعتزلة، ويعتبر دليلاً لهم على إنكار الواجب المخيّر ومعناه: إن كان التكفير بأيٍّ من الخصال مساوٍ للآخر في تحقيق صلاح العبد، فينبغي أن يوجب الجميع؛ لأن التسوية بين المتساويات لازمة، وترجيح أحدها بلا مرجِّح لا يجوز. وإن كان بعضها متميزاً عن بعض بوصف يقتضي الإيجاب؛ فيلزم أن يكون هو الواجب عيناً.

قلنا: وَلِمَ قلْتُمْ: إنَّ للأفعالِ صفاتٍ في ذاتِها لأَجْلِها يُوجِبُهَا اللهُ سبحانَهُ؟ بَلِ الإيجابُ إليهِ، لَهُ أنْ يُخَصِّصَ مِنَ المتساوياتِ واحداً بالإيجابِ، ولَهُ أن يُوجِبَ واحداً غيرَ معيَّنٍ، ويجعلَ مناطَ التكليفِ اختيارَ المكلَّفِ؛ ليسهُلَ عليه الامتثالُ(١).

جوابٌ ثانٍ: أنَّ التساوي يمنعُ التعيينَ؛ لكونه عبثاً، وحُصولُ المصلحةِ بواحدٍ يمنعُ من إيجابِ الزائدِ؛ لكونهِ إضراراً مُجرَّداً حصلتِ المصلحةُ بدونِهِ، فيكونُ الواجبُ واحداً غيرَ معينٍ(٢).

فإن قيلَ: فاللهُ سبحانهُ يعلمُ ما يتعلَّقُ بهِ الإيجابُ، ويعلمُ ما يتأدَّى بهِ الواجبُ، فيكونُ مُعيَّناً في علمِ اللهِ سبحانه(٣).

---

(١) هذا الجواب الأول على الاعتراض ومعناه: أن قولكم هذا مبني على أصلكم بأن للأفعال صفات في ذاتها يقتضي حسنها الإيجاب، وقبحها التحريم، وهذا غير مسلم لكم. فالحسن والقبح مستفاد من أمر الشارع ونهيه. وللشارع أن يفعل ما يشاء، فله أن يعين الواجب، وله أن يخير فيه بينه وبين غيره، ويجعل علَّة التعيين اختيار المكلف حتى يسهل الامتثال عليه ورفع الحرج عنه.

(٢) هذا جواب ثان عن الشقِّ الأول من الاعتراض وهو قولهم: إن كانت الخصال متساوية.
وحاصل الجواب: أن تساوي الخصال في تحقيق المصلحة للمكلَّف ـ على فرض تسليمه ـ يمنع من تعيين بعض الخصال دون بعض؛ لأنه حينئذ يكون ترجيحاً بلا مرجِّح ويكون عبثاً. وحصول المصلحة بواحد منها يمنع من إيجاب غيره؛ لأنه يكون ضرراً. فتعين أن الواجب واحد غير معين وهو المطلوب.

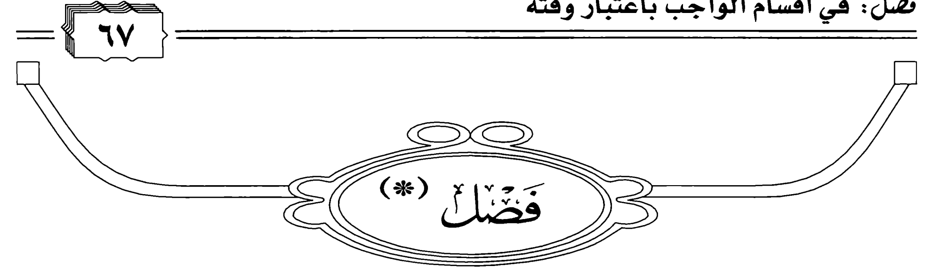
(٣) هذا الاعتراض الثاني على القول بالواجب المخيّر، وهو دليل للقائلين بأن الخطاب في الواجب المخيّر يتعلق بواحد معيَّن عند الله غير معيَّن عندنا، =

قلنا: اللهُ سبحانهُ إذا أوجَبَ واحداً لا بِعَيْنِهِ: عَلِمَهُ على ما هوَ عليهِ مِنْ نَعْتِهِ، ونَعْتُهُ أنهُ غيرُ معيَّنٍ، فَيَعْلَمُهُ كذلك، ويَعْلَمُ أنه يَتَعَيَّنُ بفعلِ المكلَّفِ مَا لَمْ يكنْ مُتَعَيِّناً قبلَ فِعْلِهِ[١]. والله أعلم.



= إلا أن الله تعالى علم أن المكلَّف لا يختار إلا ذلك الذي هو واجب عليه. وهذا قول ثالث في المسألة يُسمَّى قول التراجم؛ لأن المعتزلة ترويه عن الأشاعرة، والأشاعرة ترويه عن المعتزلة، فكلٌّ فريق يرجم به الآخر ويتبرَّأ منه. والجميع مُتفقٌ على فساده.

(١) معنى هذا الجواب: أن الله تعالى يعلم الشيء على صفته التي هو عليها. وصفة الواجب المخيّر أن التكليف فيه بواحد غير معيَّن، فيكون معلوماً عنده سبحانه بهذه الصفة، وإلا لكان علمه خلاف الواقع وهذا محال. كما يعلم سبحانه تعيُّن الواحد المبهم بفعل المكلف له، وإن كان غير متعين للمكلف قبل الفعل، والمعلوم هنا واحد لا بعينه، فيكون هو متعلَّق علم الله تبارك وتعالى، وإذا كان كذلك فلا مانع من التكليف بالواحد المبهم في الواجب المخيَّر.



فَصْلٌ (*)

والواجبُ ينقسمُ بالإضافةِ إلى الوقتِ إلى مُضَيَّقٍ ومُوَسَّعٍ(١).

(*) في أقسام الواجب باعتبار وقته.

(١) ينقسم الوقت الذي يُؤَدَّى فيه الواجب إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الوقت على قدر الفعل مساوياً له، بحيث لا يسع معه غيره من جنسه؛ كاليوم بالنسبة إلى الصوم، ويسمَّى بالواجب المضيَّق.

الثاني: أن يكون الوقت أقلَّ من قدر الفعل؛ كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين، وهذا تكليف ما لا يطاق.

الثالث: أن يكون الوقت أكثر من قدر الفعل، بحيث يسع الفعل ويسع معه غيره من جنسه كأوقات الصلوات، ويسمى بالواجب الموسَّع. وللمكلف أن يفعل الواجب في أي جزء من أجزاء الوقت شاء، في أوله أو وسطه أو آخره، فهو مخيَّر في ذلك. وهذا هو مذهب الجمهور من فقهاء وأصوليين ومتكلمين.

وهؤلاء الجمهور اختلفوا فيما إذا ترك المكلَّف الفعل في أول الوقت وأراد فعله في جزء آخر من الوقت؛ هل يشترط العزم على ذلك أو لا؟ على مذهبين:

الأول: لا يشترط العزم على ذلك، وهو مذهب الإمام الرازي وابن الحاجب والبيضاوي وأبو الحسين البصري وابن السبكي والمجد بن تيمية وغيرهم.

الثاني: يشترط العزم على الفعل، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلَّاني والقاضي أبو يَعلى والآمدي وأبو إسحاق الشيرازي والغزالي وأكثر الشافعية والمالكية والحنابلة.

وأنكرَ أكثرُ أصحابِ أبو حنيفةَ التوسيعَ[١]. وقالوا: هو يناقضُ الوجوبَ[٢].

ولنا[٣]: أن السيِّدَ لو قال لعبده: ابْنِ هذا الحائطَ في هذا اليومِ: إمَّا في أوَّلِهِ، وإمَّا في وسطه، وإمَّا في آخرهِ، وكيفَ أردتَ، فَمَهْمَا فعلْتَ: «امتثلْتَ إيجابي، وإنْ تركتَ عاقَبْتُكَ». كانَ كلاماً معقولاً[٤]. ولا يمكنُ دعْوَى أنهُ ما أوْجَبَ شيئاً أصلاً[٥]، ولا أنهُ أوْجَبَ مُضَيَّقاً؛ لأنهُ صرَّحَ بِضِدِّ ذلكَ[٦]. فَلَمْ يَبْقَ إلا أنهُ أوْجَبَ مُوَسَّعاً.

وقدْ عهدْنا مِنَ الشارعِ تسميةَ هذَا القِسْمِ واجباً بدليلِ: أنَّ الصلاةَ تَجِبُ في أَوَّلِ الوقتِ[٧].

---

(١) الواقع أن المنكرين للواجب الموسَّع من الحنفية هم البعض؛ لأن الأكثر مع الجمهور، وهؤلاء المنكرون اختلفوا فيما بينهم في الجزء الذي يتعلق به الوجوب، على مذهبين: الأول: أن الوجوب يتعلق بأول الوقت. والثاني: أن الوجوب يتعلق بآخر الوقت، فإن فعل قبل ذلك كان تعجيلاً، ولكن هل يقع فرضاً أو نفلاً يسقط به الفرض؟ خلاف. وقيل: يتعين الواجب بالفعل في أي أجزاء الوقت كان. وقيل: إن بقي الفاعل مكلَّفاً إلى آخر الوقت كان ما فعله قبل ذلك واجباً، وإلا كان نفلاً.

(٢) هذه شبهة من أنكر الواجب الموسَّع من الحنفية. ومعناها: أن الواجب الموسَّع يجوز تركه. وكل ما جاز تركه في وقت لا يكون واجباً فيه. فالواجب الموسَّع يناقض الوجوب فكيف يجتمعان ونقول واجب موسَّع؟

(٣) أدلَّة الجمهور على جواز الواجب الموسَّع عقلاً، وثبوته شرعاً.

(٤) هذا دليل الجواز عقلاً.

(٥) لأنه صرح بقوله: أوجبت عليك.

(٦) حيث خيّره في أي وقت شاء.

(٧) هذا هو الدليل الأول من الشرع على ثبوت الواجب الموسَّع. ومعناه: أن =

وكذلك انقعدَ الإجماعُ[١] على أنهُ يُثابُ ثوابَ الفَرْضِ، وتَلْزَمُهُ نِيَّتُهُ[٢]، ولو كانت نَفْلاً[٣] لأجْزَأَتْ نِيَّةُ النفلِ، بَلْ لاستحالتْ نِيَّةُ الفَرْضِ مِنَ العالِمِ كَوْنِهَا نَفْلاً؛ إِذْ النيةُ قَصْدٌ يَتْبَعُ العِلْمَ.

فإن قيل[٤]: الواجبُ ما يُعاقَبُ على تَركِهِ، والصلاةُ إنْ أُضِيفَتْ إلى آخرِ الوقْتِ فَيُعاقَبُ على تركها، فتكون واجبةً حينئذٍ، وإن أُضيفَتْ إلى أوَّلِهِ فَيُخَيَّر بين فعلِها وتركِها، وفعلُها خيرٌ مِنْ تركِها[٥] وهذا حَدُّ المندوبِ[٦].

= الصلاة تجب في أول الوقت وفي وسطه وفي آخره؛ بدليل ما ثبت في السُّنة من أن جبريل عليه السلام أَمَّ النبي ﷺ أول الوقت وآخره وقال: «**الوقت ما بين هذين**» أخرجه البخاري في صحيحه، وأبو داود في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما. وحيث إن وصف الوجوب ثابت في جميع الأجزاء دلَّ ذلك على أنه لا منافاة بين التوسيع والوجوب.

(١) هذا هو الدليل الثاني من الشرع على ثبوت الواجب الموسَّع.

(٢) أي: أن الإجماع منعقد على أن من صلَّى أوَّل الوقت فإنه يثاب ثواب الفرض، ويلزمه أن ينوي نيَّة الفرض.

(٣) أي: لو كانت الصلاة أوَّل الوقت نفلاً ـ كما يقول بعض الحنفية ـ لَنَوَى نيَّة النفل وأجزأته. ولا يلزم بنيَّة الفرض. ويستحيل أن تكون نية النفل مجزئة عن نيَّة الفرض من المكلف العالم بأن هذا الفعل نفلاً؛ لأن النيَّة قصد يتبع ما علمه المكلَّف، وما قصده وما نواه.

(٤) اعتراض من المنكرين للواجب الموسَّع. وهو دليل لهم على أن الوجوب يتعلق بآخر الوقت.

(٥) أي: فعلها في أول الوقت خير من تركها إلى وسطه أو آخره؛ لأن أحبّ الأعمال إلى الله تعالى الصلاة في أول وقتها.

(٦) أي: أن المندوب يجوز تركه، وكلُّ ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه. وإذا ثبت أنه غير واجب في أوَّل الوقت فهو واجب في آخره لعدم جواز تركه.

وإنما أُثِيبَ ثوابَ الفَرْضِ ولزمتْه نِيَّتُه؛ لأنَّ مآلَهُ إلى الفَرْضِيَّةِ، فهو كمعَجِّلِ الزكاةِ، والجامِعِ بينَ الصلاتينِ في وقْتِ أولاهُمَا[١].

قلنا[٢]: الأقسامُ ثلاثةٌ[٣]: فِعْلٌ لا يُعاقَبُ على تركهِ مطلقاً وهو المندوبُ[٤].

وقِسْمٌ يُعاقَبُ على تركهِ مطلقاً وهو الواجبُ المضَيَّقُ[٥].

وقِسْمٌ يُعاقَبُ على تركهِ بالإضافةِ إلى مجموعِ الوقتِ، ولا يُعاقَبُ بالإضافةِ إلى بعض أجزاءِ الوقتِ[٦]. وهذا قِسْمٌ ثالثٌ يَفْتَقِرُ إلى عِبارةٍ ثالثةٍ، وحقيقتُهُ لا تَعْدُوا الوجُوبَ والندبَ. وأَوْلَى عِباراتِهِ:

---

(١) هذا جواب على ما قاله الجمهور ومعناه: أن الصلاة في أول الوقت تؤول إلى الفَرْضية في آخر الوقت، وحينئذ يكون أداء الصلاة في أول وقتها سدَّ مَسَدَّ الفرض، وهذا قياساً على تعجيل الزكاة قبل تمام الحول، والجمع بين الصلاتين في وقت أولاهما، فإن الصلاة الثانية قدِّمت على وقت وجوبها، وحصل بذلك التقديم الإجزاء عن الفرض.

(٢) جواب عن الاعتراض السابق.

(٣) أي: أقسام الفعل ثلاثة.

(٤) مثل صوم يومي الاثنين والخميس، فلا يعاقب على تركهما.

(٥) مثل صيام رمضان، فإنه يعاقب على تركه إذا لم يكن لديه عذر شرعي يسوِّغ له التأخير.

(٦) مثل الصلاة. فالمكلف مخيَّر في فعلها في أي جزء من أجزاء الوقت، ولا يعاقب بمجرد تركها في أي جزء طالما بقي ما يكفي لآدائها، وإنما يعاقب إذا تركها في جميع أجزاء الوقت ولم يصلِّها، وكان ذلك بدون عذر. فالعقاب مضاف إلى جميع أجزاء وقتها.

«الواجبُ الموسَّعُ»[١].

قالوا[٢]: ليس هذا قِسْمَاً ثالثاً، بَلْ هو بالإضافةِ إلى أوَّلِ الوقتِ: نَدْبٌ، وبالإضافةِ إلى آخرهِ: واجبٌ. بدليلِ: أنَّهُ في أوَّلِ الوقتِ يجوزُ تركُهُ دونَ آخرهِ[٣].

قلنا[٤]: بَلْ حَدُّ الندبِ: ما يجوزُ تركهُ مطلقاً، وهذا لا يجوزُ إلَّا بشرطٍ وهو الفعلُ بعدَهُ، أوِ العزْمُ على الفِعْلِ، وما جاز تركُهُ بشرْطٍ فليسَ بندْبٍ، كما أَنَّ كلَّ واحدٍ مِنْ خِصالِ الكَفَّارةِ يجوزُ تركُهُ إلى بَدَلٍ. ومَنْ أُمِرَ بالإعْتَاقِ فَمَا مِنْ عَبْدٍ إلا يجوزُ تركُهُ بشرْطِ عتْقِ ما

---

(١) والمعنى: أن هذا القسم يخالف المندوب والواجب المُضيَّق؛ لأن المندوب يجوز تركه مطلقاً من غير شرط ولا بدل.
والواجب المضيَّق يعاقب تاركه مطلقاً بدون عذر، بينما هذا القسم يعاقب تاركه باعتبار ولا يعاقب باعتبار. فهو يحتاج إذاً إلى اسم يخصُّه ويميِّزه عن غيره، وأولى ما يعبَّر به عنه هو: «الواجب الموسَّع».
أما قول ابن قدامة: «وحقيقته لا تعدو الوجوب والندب» ففيه نظر لما بينهما من فرق.

(٢) اعتراض على الجواب وهذا الاعتراض صادر من بعض الحنفية القائلين بأن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في آخر الوقت.

(٣) والمعنى: أن الواجب الموسَّع دائر بين الواجب والمندوب؛ لأنه إما أن يفعل في أول الوقت فيكون ندباً، وإما أن يفعل في آخر الوقت فيكون واجباً. فالواجب الموسَّع ليس قسماً ثالثاً؛ لأنه لا يخرج عن حقيقتهما.
والدليل على ذلك: أنه يجوز للمكلف ترك الفعل في أول الوقت، وما يجوز تركه هو المندوب، وفي آخر الوقت لا يجوز للمكلف ترك الفعل وما لا يجوز تركه فهو الواجب.

(٤) جواب عن الاعتراض السابق.

سِوَاهُ، ولا يكونُ نَدْباً بَلْ واجباً مخيَّراً، كذا هذا يُسَمَّى واجباً موسَّعاً، وما جازَ تركُهُ بشرطٍ: يفارِقُ ما جازَ تركُهُ مطلقاً، وما لا يجوزُ تركُهُ مطلقاً فهو قِسْمٌ ثالثٌ[١].

وإذا كانَ المعْنَى مُتَّفَقاً عليهِ، وهو الانْقِسَامُ إلى الأقسامِ الثلاثَةِ، فَلَا مَعْنَى للمناقشةِ في العبارةِ[٢].

وأما تَعْجِيلُ الزكاةِ فإنَّهُ يَجِبُ بِنِيَّةِ التعْجيلِ، وَمَا نَوَى أَحَدٌ مِنَ

---

(١) معنى الجواب: أن ابن قدامة يُفرِّق بين الندب والواجب الموسَّع بأن الندب يجوز تركه مطلقاً بدون شرط، بينما الواجب الموسَّع لا يجوز تركه إلا بشرط الفعل بعد أول الوقت أو العزم على الفعل في آخر الوقت، وبهذا يكون الواجب الموسَّع غير الندب. ثم ألزمهم بالاعتراف به عن طريق اعترافهم بالواجب المخيَّر، وأنه غير الندب. فكما أن المكفِّر عن يمينه مخيَّر بين الإطعام والكسوة والإعتاق، ولا يجوز له ترك واحد منها إلا بشرك العزم على فعل غيره، وكذا من أمر بإعتاق عبد من عبيده لا يجوز له ترك واحد منهم إلا بشرط العزم على عتق غيره، وتسمون هذا واجباً مخيراً ولا تسمونه ندباً، فكذلك هنا فإن المكلف مخيّر بين أجزاء الوقت، ولا يجوز له ترك الفعل في أول الوقت إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الآخر، فإن هذا يسمى واجباً موسَّعاً ولا يسمى ندباً. فكما أجزتم التخيير بين أفراد الواجب المخيَّر يلزمكم أن تجيزوا التخيير بين أجزاء الوقت في الواجب الموسَّع.

(٢) والمراد: أن الواجب الموسَّع متفق عليه من حيث المعنى عند الجمهور القائلين به وعند بعض الحنفية المنكرين له، وهو أنه لا يجوز ترك العبادة في جميع أجزاء الوقت، بل يجب فعلها في جزء منه، فالجمهور يعتبرونه قسماً زائداً على المندوب والواجب، ويسمُّونه واجباً موسعاً، وبعض الحنفية يعتبرونه دائراً بين الندب والوجوب وليس قسماً ثالثاً. فالخلاف في التسمية فقط.

السَّلفِ في الصلاةِ في أولِ الوقتِ غَيْرَ ما نواهُ في آخرِهِ، ولَمْ يُفرِّقوا أَصْلاً، فهوَ مَقْطُوعٌ بِهِ[(١)].

فإنْ قيلَ[(٢)]: قولُكُمْ: إنما جازَ تركُهُ بشَرْطِ العَزْمِ أوِ الفِعْلِ بَعْدَهُ باطلٌ[(٣)]؛ فإنهُ لَوْ ذَهَلَ أوْ غَفَلَ عَنِ العزْمِ وماتَ: لَمْ يَكُنْ عاصِياً[(٤)].

ولأنَّ الواجبَ المخَيَّرَ: ما خَيَّرَ الشارعُ فيهِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ، وما خَيَّرَ بَيْنَ العزْمِ والفِعْلِ[(٥)].

ولأَنَّ قولَهُ: «صَلِّ في هذا الوقتِ» ليسَ فيهِ تَعَرُّضٌ للعزْمِ أَصْلاً، فإيجابُهُ زِيادَةٌ[(٦)].

---

(١) هذا جواب ابن قدامة والجمهور عن القياس الذي أورده منكروا الواجب الموسَّع، حيث قاسوا تقديم فعل الصلاة في أول وقتها على مُعَجَّل الزكاة قبل تمام الحول. ومعنى الجواب: أنه قياس مع الفارق؛ لأن الزكاة يجوز أن تخرج قبل تمام الحول بنيَّة التعجيل حسب الأمر المقتضي للرخصة وهو أن النبي رَخَّصَ للعباس رضي الله عنه في ذلك لما سأله. أما لو أخرجها بعد تمام الحول فإنها تكون بنية الأمر المقتضي لوجوب الزكاة، وفرق بين النيَّتين. هذا بخلاف الصلاة فإنها تؤدَّى في أول الوقت بالأمر الذي تؤدَّى به في آخره، فالنيَّة واحدة، وهي نيَّة أداء الواجب، ولم يفرق أحد من السلف بين النيَّتين، ونحن لهم تبع.

(٢) اعتراض من منكري الواجب الموسَّع الذين لم يشترطوا العزم.

(٣) وقد ذكروا ثلاثة وجوه للبطلان تعتبر أدلَّة لهم على عدم اشتراط العزم على الفعل حال التَرك أول الوقت.

(٤) لأنه لو كان واجباً ثم تركه لكان عاصياً. وهذا هو الوجه الأول.

(٥) أي: لم يخير الشارع في الواجب الموسَّع بين العزم والفعل، بينما خُيِّر في الواجب المخيَّر فافترقا. فلا يصحُّ قياس الموسَّع على المخيَّر. وهذا هو الوجه الثاني.

(٦) هذا الوجه الثالث. والمعنى أن إيجاب العزم زيادة على النصِّ الذي ذكره لا دليل عليها، والزيادة على النصِّ نَسْخٌ عند الحنفية.

قُلْنَا[١]: إنَّمَا لَمْ يَكُنْ عاصِياً؛ لأنَّ الغافِلَ لا يُكَلَّفُ[٢]، فأمَّا إذا لَمْ يَغْفُلْ فَلَا يَتْرُكُ العزْمَ على الفعلِ إلَّا عازِماً على التَّرْكِ مُطْلقاً، وهو حرامٌ، ومَا لَا خَلَاصَ عَنِ الحرامِ إلَّا بِهِ يَكُونُ واجِباً، فهذا دليلُ وجوبِهِ وإنْ لَمْ تَدُلَّ عليهِ الصيغَةُ[٣]. واللهُ أعلم.

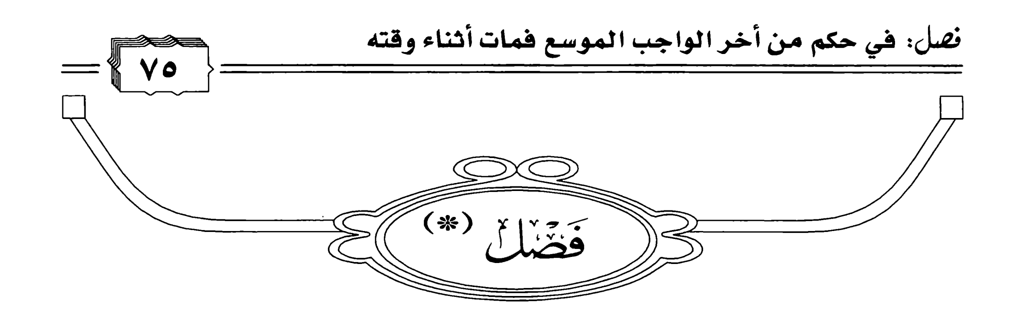


---

(١) جواب عن الوجوه الثلاثة التي أوردها من لم يشترط العزم لجواز تأخير الواجب الموسَّع عن أول وقته.

(٢) هذا جواب عن الوجه الأول.

(٣) هذا جواب عن الوجه الثالث وهو: أن إيجاب العزم زيادة على النصِّ الذي هو «صلِّ في هذا الوقت» والزيادة على النصِّ نسخ له. نقول هذا مبني على أصلكم. وهو لا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى إبطال العبادة. بل نقول: إنه لا يترك العزم على الفعل إلا عازماً على الترك مطلقاً، وهو حرام. وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً، فيكون العزم على الفعل واجباً، وإن لم يدل عليه مجرد الصيغة وهي قوله: «صلِّ في هذا الوقت».
أما الجواب عن الوجه الثاني: فهو أن الواجب الموسَّع يرجع في حقيقة الأمر إلى الواجب المخيَّر. فكما أن الواجب المخيَّر لا يجوز الترك فيه مطلقاً، وإنما بالعزم على فعل البدل، فكذلك الحال في الواجب الموسَّع، لا يجوز الترك فيه مطلقاً، وإنما بالعزم على إيقاع العبادة في الجزء الآخر.



فَصْلٌ (*)

إذا أخّرَ الواجبَ الموسَّعَ فمات في أثناءِ وقتِهِ قَبْلَ ضِيقِهِ: لَمْ يَمُتْ عاصياً؛ لأنه فَعَلَ ما أُبِيحَ لهُ فِعْلُهُ؛ لكونهِ جُوِّزَ لَهُ التأخيرُ(١).

فإنْ قيلَ(٢): إنما جازَ له التأخيرُ بشرطِ سلامةِ العاقبةِ(٣). قلنا: هذا مُحالٌ؛ فإنَّ العاقِبَةَ مسْتُورَةٌ عنهُ(٤)، ولو سأَلَنا فقالَ: «علَيَّ صَوْمُ يَوْمٍ فهلْ يحلُّ لِي تأخيرُهُ إلى غَدٍ» فما جوابُهُ:

إِنْ قلنا نعمْ: فلِمَ أَثِمَ بالتأخيرِ؟

وإنْ قلنا لا: فَخِلافُ الإجماعِ(٥).

وإنْ قلنا: إنْ كانَ في عِلْمِ اللهِ أنكَ تموتُ قَبْلَ غَدٍ لَمْ يَحِلَّ(٦)، وإلَّا: فهوَ يَحِلُّ.

(*) هذا فرع للواجب الموسَّع، وهو أن من أخَّر الواجب الموسَّع فمات في أثناء وقته لم يمت عاصياً.

(١) هذا دليل كونه لم يمت عاصياً، وبيانه: أن الشارع الحكيم جَوَّز للمكلف تأخير فعل الواجب الموسَّع عن أول الوقت بشرط العزم على فعله بعده، فمن أخَّر فقد فعل مباحاً، فإن مات في أثناء الوقت وقبل ضيقه لم يكن عاصياً بسبب التأخير.

(٢) اعتراض يقصد به تأييد الكلام السابق.

(٣) أي: بأن يغلب على ظنِّه أنه سيعيش إلى أن يؤدي الواجب.

(٤) لأنها غَيْب، ولا يعلم الغيب إلا الله، فاشتراط مثل هذا الشرط مُحال.

(٥) لأن التأخير يجوز بالإجماع.

(٦) أي: التأخير.

فيقولُ[١]: وما يُدْرِيْنِي ما في عِلْمِ اللهِ؟ فلا بُدَّ مِنَ الجَزْمِ بجَوابٍ[٢].

فإذاً: مَعْنَى الوجوبِ وتَحْقِيقُهُ: أنهُ لا يجوزُ له التأخيرُ إلَّا بشْرطِ العزْمِ، ولا يُؤَخِّرُ إلَّا إلَى وَقْتٍ يَغْلِبُ علىَ ظَنِّهِ البَقاءُ إليهِ[٣]. والله أعلم.

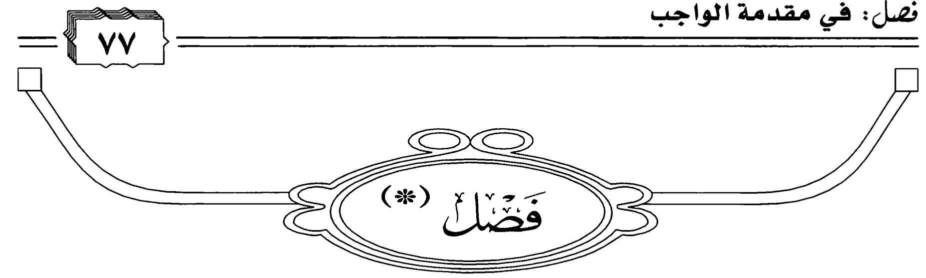


---

(١) أي: السائل.

(٢) أي: لا بدَّ من الإجابة على السائل بجواب جازم صريح؛ إما الجواز وإما عدمه.

(٣) وذلك نظراً لسلامته الظاهرة كأن يكون سليماً صحيحاً. أما إذا غلب على ظنه عند تأخير الواجب أنه لن يعيش إلى الوقت الذي أخَّر الفعل إليه، لسبب ظاهر موجود من مرض أو قصاص ونحو ذلك؛ فمات قبل الأداء مات عاصياً، وذلك لتفريطه وتساهله.



فَصْلٌ (*)

ما لا يَتِمُّ الواجبُ إلا بهِ[١] ينقسمُ إلى:

ما ليس إلى المكلَّفِ «كالقدرةِ واليدِ في الكتابةِ، وحضورِ الإمامِ والعددِ في الجمُعة»، فلا يُوصفُ بوجوبٍ[٢].

وإلى ما يتعلقُ باختيارِ العبدِ «كالطهارةِ للصلاةِ، والسَّعْيِ إلى الجُمعةِ، وغُسْلِ جُزءٍ من الرأسِ مَعَ الوجهِ، وإمساكِ جزءٍ من الليلِ مع النهارِ في الصومِ»، فهو واجبٌ[٣].

وهذا أَوْلَى مِنْ قولنا: يجبُ التَّوَصُّلُ إلى الواجبِ بِما ليسَ

(*) في مقدمة الواجب.

(١) أي: ما يتوقف عليه فعل الواجب، ولا يتم إلا به، ينقسم إلى قسمين:
القسم الأول: ليس للمكلَّف خيار فيه ولا قدرة على تحصيله؛ كالقدرة، واليد في الكتابة، وحضور الإمام لإلقاء خطبة الجمعة، واكتمال العدد لانعقادها، فهذه كلُّها ليس في مقدور العبد إيجادها ليتحقق بها الواجب، فلذا لم تجب عليه؛ لأن إيجابها يكون تكليفاً بما لا يطاق.
القسم الثاني: ما يقع تحت اختيار المكلف، وله قدرة على تحصيله؛ كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة وغيرها، فهذه كلها لما كان بإمكانه فعلها، كانت واجبة عليه.

(٢) هذا هو القسم الأول.

(٣) هذا هو القسم الثاني.

بواجبٍ؛ إذ؛ قولُنا: «يَجِبُ ما ليسَ بِواجبٍ» مُتناقضٌ(١)، لكنَّ(٢) الأصْلَ وَجبَ بالإيجابِ قصداً، والوسيلَةَ وجبتْ بواسطَةِ وجوبِ المقصودِ، فهو واجبٌ كيف ما كان، وإنِ اختلفَتْ عِلَّةُ إيجابِهِمَا(٣).

فإن قيلَ(٤): لو كانَ واجباً(٥): لأُثيبَ على فِعْلِهِ، وعُوقب على تركِهِ، وتاركُ الوضوءِ والصَّوْمِ لا يُعاقَبُ على ما تركَ مِنْ غُسْلِ جُزءٍ مِنَ الرأسِ معَ الوجهِ، وإمساكِ جزءٍ مِنَ الليلِ مع النهارِ.

قُلنا: وَمَنْ أَنْبَأَكُمْ أنَّ ثوابَ القريبِ إلى البيتِ في الحجِ مثْلُ ثوابِ البعيدِ، وأنَّ الثوابَ لا يزيدُ بزيادَةِ العملِ في الوسيلةِ؟!(٦).

---

(١) هنا يوازن ابن قدامة ﷺ بين عبارتين: الأولى: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». والثانية: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب» قائلاً: إن الأُولى أحسن وأَولى؛ لأن الثانية ظاهرها التناقض؛ لأن قولنا: «يجب فعل ما ليس بواجب». نصٌّ على أن ما ليس بواجب واجب، بخلاف قولنا: «ما ليس بواجب صار واجباً» فإنه لا تناقض فيه؛ لأن شرط التناقض في المعنى اتِّحاد الجهة، وهنا الجهة مختلفة؛ لأن أحدهما وجب بطريق الأصل كغسل الوجه مثلاً، وثانيهما وجب من جهة الواسطة؛ كغسل جزء من الرأس. وفرق بين الواجب الأصلي وبين الوسيلة التي كانت غير واجبة فصارت واجبة.

(٢) هذا استدراك لبيان أن التناقض صوري لا حقيقي.

(٣) فعلَّة إيجاب الأصل الذي هو غسل الوجه مثلاً: النص الشرعي: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وعلَّة إيجاب الوسيلة التي هي غسل جزء من الرأس: أنه لا يتم ولا يتحقق غسل الوجه إلا به.

(٤) اعتراض من القائلين: بأن ما لا يتم الواجب إلا به ليس واجباً.

(٥) أي: لو كان ما لا يتمُّ الواجب إلا به واجباً.

(٦) فإن الوسيلة يختلف ثوابها زيادة ونقصاً حسب اختلاف درجة المشقَّة فيها. ويشهد لهذا ما ورد في الصحيحين من حديث أبي موسى عبد الله بن قيس =

وأما العقوبةُ: فإنهُ يُعاقَبُ على تركِ الوُضوءِ والصومِ، ولا يَتَوزَّعُ على أَجْزاءِ الفِعْلِ، فلا مَعْنَى لإضافَتِهِ إلى التفصيلِ[١].



= مرفوعاً: «**أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى**».

(١) أي: لا داعي لأن يقال هذا الجزء من العقاب على ترك الواجب الأصلي، وهذا الجزء على ترك الوسيلة.



فَصْلٌ (*)

إذا اخْتَلَطَتْ أُخْتُهُ بأجنَبيةٍ، أو مَيْتَةٌ بمُذَكَّاةٍ حَرُمَتا؛ الميْتَةُ بِعِلَّةِ الموتِ، والأُخرَى بِعِلَّةِ الاشْتِبَاهِ[1].

وقال قومٌ المذَكَّاةُ حلالٌ؛ لكنْ يجبُ الكفُّ عَنْهُمَا.

وهذا مُتناقِضٌ، إِذْ ليسَ الحِلُّ والحُرْمَةُ وَصْفاً ذَاتِيّاً لهُمَا، بَلْ هو مُتَعَلِّقٌ بالفِعْلِ، فإذا حَرُمَ فِعْلُ الأكلِ فيهما، فأَيُّ معْنًى لقولنا: هيَ حلالٌ؟

وإنما وقعَ هذا في الأوْهَامِ[2]؛ حيثُ ضَاهى الوَصْفَ «بالحِلِّ والحُرْمَةِ» الوصْفَ «بالسوادِ والبياضِ» والأوصَافَ الحسِّيَّةَ. وذلك وهْمٌ على ما ذكرناهُ[3]. والله أعلم.

(*) في فروع فقهية على قاعدة مقدمة الواجب.

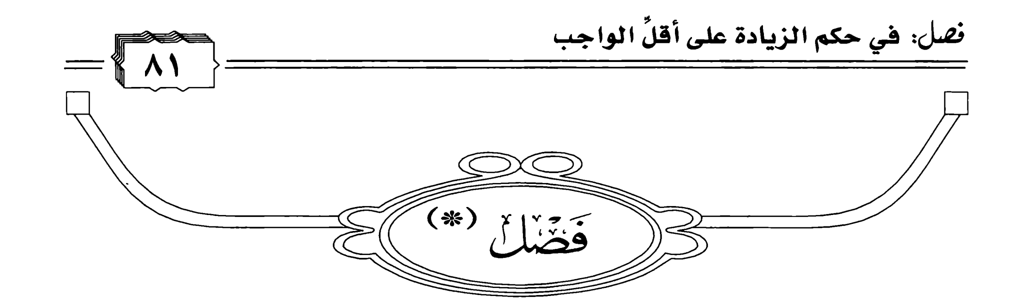
(١) وكذا: الأخت حرمت بعلَّة النسب، والأجنبية بعلَّة الاشتباه.

ولما اختلطت أخته بالأجنبية ولم يمكن التفريق بينهما، وكان ترك العقد على الأخت واجباً، ولا يمكن تحقيقه إلا بترك العقد على الأجنبية، فكان واجباً.

ومثله: اختلاط الميتة بالمذكاة. فترك الأكل من الميتة واجب، ولا يمكن تحققه إلا بترك الأكل من المذكاة، فكان واجباً. فثبت بالمثالين: أن ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب.

(٢) بيان لسبب قولهم هذا.

(٣) تعليل على أن ذلك القول وهم، ومعناه: أنهم نزلوا الأحكام الشرعية منزلة =



الواجبُ الذي لا يَتَقَيَّدُ بحَدٍّ محدودٍ؛ كالطمأنينَةِ في الركوعِ والسجودِ، ومُدَّةِ القيامِ والقعودِ، إذا زادَ على أَقَلِّ الواجبِ: فالزيادةُ ندبٌ(١). واختارهُ أبو الخطابِ(٢).

= الأوصاف الحسِّيَّة؛ كالسواد والبياض ونحوهما. فكما يجوز اجتماع وصفين حِسِّيَّيْن في موصوف واحد باعتبارين، كأن يقال: «بهيمة سوداء بيضاء»، وذلك بالنظر إلى ما فيها من سواد وبياض، فكذلك يجوز اجتماع حكمين شرعيين في محكوم واحد باعتبارين، كأن يقال: «بهيمة حلال حرام» فيكون الحكم بالحل بناء على الأصل الشرعي في المذكاة، ويكون الحكم بالحرمة بناء على الحال الطارئة وهي الاشتباه.
وهذا وهم لأن الحكم الشرعي والوصف الحسِّي بينهما فرق، وهو: أن الحكم الشرعي (الحل والحرمة) متعلق بالفعل وهو الأكل، وليس وصفاً ذاتياً للبهيمة كما يظنون، وحيث حَرُمَ الأكل فلا معنى للحِلِّ.

(*) هذا الفصل يتحدث عن بيان حكم الزيادة على الواجب غير المحدَّد.
والزيادة على الواجب قسمان:
القسم الأول: زيادة منفصلة عن الواجب؛ كصلاة النوافل بالنسبة إلى المكتوبات. وهذه مندوبة بالاتفاق.
القسم الثاني: زيادة غير منفصلة في حقيقتها عن الواجب؛ كالطمأنينة في الركوع. وهذه محلُّ خلاف. هل تكون واجبة أو مندوبة؟ وهي موضوع الحديث في هذا الفصل.

(١) والواجب ينطبق على أدنى ما يتناوله الاسم.
(٢) وهو مذهب الجمهور.

وقال القاضي: الجميعُ واجبٌ[١]؛ لأنَّ نِسْبَةَ الكُلِّ إلى الأَمرِ واحدٌ، والأمْرُ في نَفْسهِ أمرٌ واحدٌ، وهو: أمرُ إيجابٍ، ولا يَتميَّزُ البعضُ عَنِ البعضِ فالكلُّ امتثالٌ[٢].

ولنا[٣]: أن الزيادةَ يجوزُ تركُهَا مُطلقاً مِنْ غيرِ شرْطٍ ولا بَدَلٍ، وهذا هو النَّدبُ[٤].

ولأَنَّ الأمْرَ إنما اقْتضَى إيجابَ ما تناولَهُ الاسمُ[٥]، فيكونُ هو الواجبَ، والزيادةُ نَدْبٌ.

وإنْ كانَ لا يَتميَّزُ[٦] بعضُهُ عَنِ البعضِ؛ فَيُعْقَلُ كَوْنُ بَعضِهِ

---

(١) أي: الزيادة والمزيد عليه كلاهما واجب.
ونسبة هذا القول إلى القاضي أبي يعلى، على خلاف ما في العِدَّة من أن الزيادة مندوبة.
وذهب إلى القول بالوجوب: أبو الحسن الكرخي، واختاره بعض الحنابلة.

(٢) هذا دليل الوجوب. ومعناه: أن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، والأمر لا يتجزَّأ لشموله الواجب والزيادة، وهو أمر إيجاب، والواجب وما زاد عليه، لا يتميز أحدهما عن الآخر، فإذا فعلهما المكلَّف كان ممتثلاً. والامتثال واجب، فيكون ما فعله واجباً.

(٣) دليل المذهب الأول: الندب.

(٤) بخلاف الواجب حيث لا يجوز تركه إلا بشرط العزم على الفعل في الواجب الموسَّع، أو فعل غيره من الخصال المخير بينها في الواجب المخير.

(٥) وهذا الاسم يَصْدُق على القدر الذي لا يتحقق الواجب إلا به، دون الزائد على ذلك، فيكون ندباً، وهذا إذا تميَّزت الزيادة عن الواجب.

(٦) أي: الواجب والزيادة عليه.

واجباً، وبَعضِهِ ندْباً، كما لو أدَّى ديناراً عَنْ عشرينَ[١].



(١) أي: كمن دفع ديناراً كاملاً زكاة عن عشرين ديناراً، فيكون نصف الدينار عن العشرين واجباً، ونصفه الآخر قد دفعه ندباً.

القسم الثاني(*)

المندوب

والنَّدبُ في اللغةِ: الدُّعاءُ إلى الفِعْلِ. كما قال الشاعرُ(١):

لا يسألونَ أخاهُمْ ـ حينَ ينْدُبُهُمْ   في النَّائباتِ ـ على ما قالَ بُرْهانَا

وَحَدُّهُ في الشرْعِ: مأمورٌ لا يَلْحقُ بتركِهِ ذَمٌّ مِنْ حيثُ تركُهُ مِنْ غيرِ حاجةٍ إلى بَدَلٍ(٢)، وقيلَ هو: ما في فِعْلِهِ ثوابٌ(٣)، ولا عقابَ في تركِهِ(٤).

والمندوبُ مأمورٌ(٥). وأنكرَ قومٌ كونَهُ مأموراً(٦).

(*) بعدما فرغ من القسم الأول من أقسام الحكم التكليفي وهو (الواجب)؛ شرع في القسم الثاني وهو: المندوب.

(١) هو قريط بن أنيف العنبري.

(٢) فيخرج بهذا القيد الواجبات الثلاثة، وهي: الواجب الموسَّع، والواجب المخيَّر، والواجب الكفائي، فإنها مأمورات لا يلحق تاركها ذمٌّ لكن إلى بدل.

(٣) خرج به المباح حيث لا ثواب على فعله.

(٤) خرج به الواجب حيث يعاقب على تركه.

(٥) وذلك لوروده في خطاب الشارع بصيغة (افعل) الدالة على الأمر، وهو مأمور به حقيقة وهو قول جمهور الأصوليين، وهو المذهب الأول.

(٦) أي: غير مأمور به حقيقة، وإنما عن طريق المجاز، وهو قول بعض الأصوليين، وهو المذهب الثاني.

قالوا: لأن الله سبحانه قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. والمندوبُ لا يُحَذَّرُ فيهِ ذلكَ[١].

ولأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**لولا أَنْ أَشُقَّ على أُمَّتِي لأمرتُهُمْ بالسِّواكِ عند كلِّ صلاةٍ**». وقَدْ نَدَبَهُمْ إلى السواكِ[٢]: فَعُلِمَ أنَّ الأمرَ لا يتناولُ المندوبَ.

ولأنَّ الأمْرَ: اقتضاءٌ جازمٌ لا تَخْييرَ معهُ، وفي النَّدبِ تَخيير[٣].

ولَمْ يُسَمَّ تاركُهُ عاصِياً[٤].

ولنا[٥]: أَنَّ الأمْرَ استدعاءٌ وطلَبٌ، والمندوبُ مُسْتَدْعَى ومطلوبٌ فيدخلُ في حقيقةِ الأمْرِ. قال اللهُ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧] ومِنْ ذلكَ ما هوَ مندوبٌ[٦].

ولأنهُ شاعَ في أَلْسِنَةِ الفُقهاءِ أنَّ الأمْرَ ينقسمُ إلى أمْرِ إيجابٍ، وأمْرِ استحبابٍ[٧].

---

(١) أي: لا يحذر في تركه الإصابة بالفتنة والعذاب الأليم، فلا يكون مأموراً به. وهذا الدليل الأول.

(٢) أي: لم يأمرهم به. وهذا الدليل الثاني.

(٣) وهذا الدليل الثالث.

(٤) وهذا الدليل الرابع.

(٥) أدلة الجمهور على أن الندب مأمور به حقيقة.

(٦) فقد أمر الله في الآيتين بعدد من الأوامر ومنها ما هو مندوب، وهذا يدل على أن الأمر يتناول المندوب حقيقة.

(٧) معنى هذا: أن المندوب قسيم للواجب، وهذا يدلُّ على أن الأمر يتناولهما معاً.

ولأنَّ فِعْلَهُ طاعةٌ(١).

وليس ذلك لكونهِ مُراداً؛ إِذِ الأمرُ يفارقُ الإرادةَ(٢).

ولا لكونِهِ موجوداً؛ فإنه موجودٌ في غيرِ الطاعاتِ(٣).

ولا لكونهِ مُثَاباً؛ فإنَّ المُمْتَثِلَ يكونُ مُطيعاً وإنْ لَمْ يُثَبْ، وإنَّما الثوابُ للتَّرغيبِ في الطاعاتِ(٤).

وقولُهم(٥): «إنَّ الأمْرَ ليسَ فيه تخييرٌ» ممنوعٌ(٦)، وإنْ سلمنا: فالندبُ كذلكَ؛ لأنَّ التخييرَ عبارةٌ عنِ التسويةِ. فإذا تَرجَّحَ جِهةُ الفِعْلِ: ارْتفعتِ التَّسويةُ والتخييرُ(٧).

ولَمْ يُسَمَّ تاركُهُ عاصياً؛ لأنهُ اسْمُ ذَمٍّ، وقدْ أسْقَطَ اللهُ تعالى الذَّمَّ عنهُ، لكنْ يُسَمَّى مُخالفاً وغيرَ مُمتثِلٍ، ويُسَمَّى فاعِلُهُ مُوافِقاً ومُطِيعاً(٨).

وقولُ النبيِّ ﷺ: **«لأمرْتُهم بالسواكِ...»**؛ أي: أمرتهُم أمْرَ جَزْمٍ وإيجابٍ(٩).

---

(١) أي: سبب تسميته طاعة.

(٢) حيث لا تلازُم بينهما، فإن الله يريد المباح وما يقع من المحظورات، وليس ذلك مأموراً به بالإجماع.

(٣) فالفعل كما يكون موجوداً في الطاعات؛ كالصدقة، يكون موجوداً في المعاصي؛ كالسرقة.

(٤) وإذا انتفت هذه الحالات الثلاث: تعيَّن أن يكون فعلِ المندوب طاعة، والطاعة هي موافقة الأمر، إذاً: المندوب مأمور به حقيقةً وهو المطلوب.

(٥) شروع في الرد على أدلة القائلين بأن المندوب غير مأمور به حقيقة.

(٦) لأن التخيير موجود فيه كما هو الحال بالنسبة للواجب المخير والواجب الموسَّع.

(٧) فيكون دليلاً لنا لا علينا. وهذا جواب عن الدليل الثالث.

(٨) جواب عن الدليل الرابع.

(٩) جواب عن الدليل الثاني.

وقولُهُ تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] يدلُّ على أنَّ الأمْرَ يَقتضِي الوجوبَ، ونحنُ نقولُ بهِ، لكنْ يجوزُ صرفُهُ إلى النذْبِ، بدليلٍ. ولا يخرجُ بذلكَ عن كونِهِ أمراً؛ لما ذكرناهُ[1]. والله أعلم.



(١) جواب عن الدليل الأول.

القسم الثالث(*)

المبـــاح

وحَدُّهُ: ما أَذِنَ اللهُ سبحانُه في فِعْلِهِ وتركِهِ، غَيرَ مُقْتَرِنٍ بِذَمٍّ فاعلِهِ وتارِكِه ولا مَدحِهِ.

وهو مِنَ الشرْعِ[١].

وأنكرَ بعضُ المعتزلةِ ذلكَ[٢]؛ إِذْ مَعْنى الإباحةِ: نَفْيُ الحرجِ عَنِ الفِعْلِ والترْكِ، وذلكَ ثابتٌ قبلَ وُرودِ السمْعِ، فمعنى إباحةِ الشيءِ: تركُهُ على ما كانَ قبْلَ السمْعِ[٣].

قُلنا[٤]: الأفعالُ ثلاثةُ أقسامٍ:

قِسمٌ صرَّحَ فيهِ الشرعُ بالتخييرِ بَيْنَ فعلِهِ وتركِهِ، فهذا خطابٌ، ولا معنًى للحكمِ إلا الخطابُ[٥].

(*) أي: من أقسام الحكم التكليفي.

(١) أي: هو حكم شرعي عند الجمهور.

(٢) حيث قالوا: إن الإباحة حكم عقلي، وهذا الاختلاف مع المعتزلة مُتفرِّع على الاختلاف معهم في مسألة الحسن والقبح.

(٣) ومستمر بعده.

(٤) ردُّ الجمهور على المعتزلة.

(٥) أي: لا معنى للحكم إلا ورود الخطاب الشرعي به.

وقِسْمٌ لَمْ يَرِدْ فيهِ خطابٌ بالتخييرِ لكنْ دَلَّ دليلُ السَّمْعِ على نَفْي الحرجِ عَنْ فِعلِهِ وتركِهِ، فَقَدْ عُرِفَ بدليلِ السَّمْعِ، ولولا هوَ: لَعُرِفَ بدليلِ العَقْلِ نَفْيُ الحرجِ عنهُ. فهذا اجتمعَ عليهِ دليلُ العقْلِ والسَّمعِ(١).

وقِسْمٌ لم يتعرَّضْ الشرعُ لهُ بدليلٍ مِنْ أدلَّةِ السمعِ: فَيُحْتَملُ أن يُقالَ: قَدْ دلَّ السمْعُ على أَنَّ ما لمْ يَرِدْ فيهِ طلبُ فِعْلٍ ولا تَركٍ، فالمكلفُ فيهِ مُخَيَّرٌ. وهذا دليلٌ على العمومِ فيما لا يَتَنَاهَى مِنَ الأفْعالِ، فلا يَبْقَى فِعلٌ إلا مدلولٌ عليه سمْعاً، فتكونُ إباحتُهُ مِنَ الشرعِ(٢). ويُحْتَمَلُ أَنْ يقالَ: «لا حُكْمَ لَهُ». والله أعلم.



---

(١) وإذا كان كذلك فإن إقرار كونه عقلياً، وإنكار كونه شرعياً محض تحكم، إذ الواقع خلافه.

(٢) وحينئذ يكون هذا التخيير إباحة شرعية.



فَصْلٌ (*)

واختُلِفَ في الأفْعالِ، وفي الأعْيانِ المُنْتَفَعِ بها قبلَ وُرودِ الشرعِ بحكمِها[(١)]:

فقال التَّمِيمِيُّ[(٢)]، وأبو الخطابِ، والحنفيةُ: هي على الإباحةِ؛ إِذْ قَدْ عُلِمَ انتفاعُنَا بها مِنْ غيرِ ضَررٍ علينا ولا علَى غيرِنا؛ فَلْيَكُنْ مُباحاً[(٣)].

ولأنَّ الله[(٤)] ـ سبحانهُ ـ خَلَقَ هذهِ الأعيانَ لحكمةٍ لا مَحالَةَ، ولا يجوزُ أَنْ يكونَ ذلكَ لِنَفْعٍ يَرْجِعُ إليهِ: يَثْبُتُ أنهُ لنفْعِنَا.

(*) في حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع.

(١) جعل المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ هذه المسألة فرعاً عن مسألة المباح، وذلك لوجود المناسبة بينهما، وهي دلالة السمع على إباحة تلك الأعيان في الجملة.
أما الجمهور فإنهم لما أبطلوا قاعدة المعتزلة المشهورة (التحسين والتقبيح العقليين) لزم من إبطالها إبطال هذه المسألة؛ لأنها متفرعة عنها. فالجمهور يبحثون هذه المسألة على سبيل التسليم الجدَلي بما قاله المعتزلة. لذلك يسمونها مع مسألة (شكر المنعم) بمسائل التنزيل.

(٢) هذا هو المذهب الأول في المسألة وهو أنها على الإباحة. والتميمي هو: أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي، الحنبلي، صنَّف في الأصول والفروع والفرائض، ولد (٣١٧هـ)، وتوفي (٣٧١هـ).

(٣) هذا الدليل الأول على الإباحة.

(٤) هذا الدليل الثاني على الإباحة.

وقال ابنُ حامدٍ[١] والقاضي وبَعْضُ المعتزلةِ: هي على الحظْرِ؛ لأن التَّصَرُّفَ في مِلْكِ الغيرِ بغيرِ إذْنِهِ قَبيحٌ، واللهُ سبحانهُ المالِكُ ولَم يَأْذَنْ[٢].

ولأنهُ يُحْتَمَلُ أنَّ في ذلكَ ضَرراً؛ فالإقْدَامُ عليهِ حَظْرٌ[٣].

وقال أبو الحسن الخَرزِيُّ[٤] وطائفةُ الواقفيَّةِ: لا حُكْمَ لَها؛ إذْ معنَى الحكمِ الخطابُ[٥]، ولا خطابَ قبلَ ورودِ السَّمْعِ.

والعقلُ[٦] لا يُبيحُ شيئاً ولا يُحرمُهُ، وإنما هوَ مُعرِّفٌ للترجيحِ والاستواءِ[٧].

---

(١) هذا هو المذهب الثاني في المسألة وهو أنها على الحظر. وابن حامد هو: الحسن بن حامد بن علي البغدادي ـ أبو عبد الله ـ إمام الحنابلة في عصره تدريساً وإفتاءً. له الجامع في الفقه، وشرح الخرقي وغيرها. توفي (٤٠٣هـ).

(٢) هذا الدليل الأول على الحظر.

(٣) هذا الدليل الثاني على الحظر.

(٤) هذا هو المذهب الثالث في المسألة وهو أنها لا حكم لها. والخرزي هو: أحمد بن نصر بن محمد أبو الحسن الخرزي البغدادي، من قدماء الحنابلة، كان عالماً بالأصول والفروع. توفي (٣٨٠هـ).

(٥) أي: طريق ثبوت الحكم هو الخطاب الشرعي.

(٦) هذا شروع في الجواب عما سبق من الأدلة.

(٧) هذا جواب عامٌّ عما استدل به أصحاب المذهب الأول؛ القائلون بأن الأعيان على الإباحة، وعما استدل به أصحاب المذهب الثاني؛ القائلون بأن الأعيان على الحظر.
ومعناه: أن العقل لا سلطة له في إباحة شيء أو تحريمه، بل ذلك للشارع وحده، وإنما هو كاشف عن أوجه الترجيح أو الاستواء بين الشيئين اللذين ظاهرهما التعارض.

وقُبْحُ التصرفِ في مِلْكِ الغيرِ إنما يُعْلَمُ بتحريمِ الشارعِ ونهيِهِ(١).

ولو حُكِّمَتْ فيه العادةُ: فإنما يَقْبُحُ في حق مَنْ يتضرَّرُ بالتصرفِ في مِلْكِهِ، بَلْ يَقْبُحُ المنْعُ مما لا ضَرَرَ فيهِ؛ كالظلِّ وضوءِ النارِ.

وهذا القولُ(٢) هو اللائقُ بالمذهبِ؛ إذِ العقْلُ لا دخلَ لهُ في الحظْرِ والإباحةِ على ما سنذكرهُ إن شاء اللهُ تعالى، وإنما تَثْبُتُ الأحكامُ بالسمْعِ.

وقَدْ دَلَّ السمعُ على الإباحةِ على العمومِ(٣) بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ﴾ الآية [الأعراف: ٣٣]، وقولُهُ: ﴿تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الآية [الأنعام: ١٥١]، وبقولِهِ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، ونحوِ ذلك، وقولِ النبي ﷺ: «**وما سَكَتَ اللهُ عنهُ فهو مما عَفَا عَنْهُ**»(٤)، وقولِهِ: «**إنَّ أعظمَ المسلمينَ في المسلمينَ جُرْماً مَنْ سَأَلَ عن شيءٍ لَمْ يُحرَّمْ على الناسِ فحُرِّمَ مِنْ أجْلِ مسألَتِهِ**»(٥).

---

(١) هذا جواب عن الدليل الأول للمذهب الثاني القائل بالحظر.

(٢) أي: المذهب الثالث القائل بأن الأعيان قبل ورود الشرع لا حكم لها، والعقل لا دخل له في الحظر والإباحة، وإنما تثبت الأحكام بالسمع.

(٣) أي: دل السمع بوجه العموم على إباحة الانتفاع بالأعيان المذكورة.

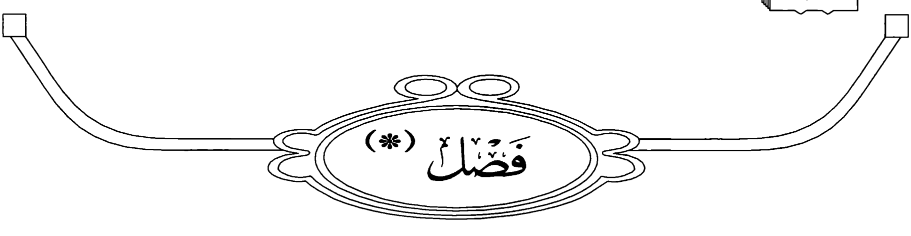
(٤) أخرجه الترمذي في أبواب اللباس، وابن ماجه في كتاب الأطعمة.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنة، ومسلم في كتاب الفضائل.

وفائدةُ الخلافِ: أَنَّ مَنْ حَرَّمَ شَيْئاً أو أباحَهُ: كَفَاهُ فيهِ استِصْحَابُ حالِ الأَصْلِ[١].



(١) أي: أن ثمرة الخلاف: أن لكلٍّ واحد من القائلين بالحظر أو الإباحة استصحاب حال أصله الذي ذهب إليه قبل ورود الشرع فيما جهل دليله سمعاً، أو تكافأت عنده الأدلة.



فَصْلٌ (*)

المباحُ غيرُ مأمورٍ به(١)؛ لأنَّ(٢) الأمْرَ: استدعاءٌ وطلبٌ، والمباحُ مأذونٌ فيه، ومُطْلَقٌ غيرُ مُسْتَدْعى ولا مطلوبٍ.

وتَسْمِيَتُهُ مأموراً تَجَوُّزٌ(٣).

فإنْ قيلَ(٤): تركُ الحرامِ مأمورٌ بِهِ، والسكُوتُ المباحُ(٥) يُتْرَكُ بِهِ

(*) في المباح؛ هل هو مأمور به؟

(١) أي: أن المباح غير مأمور به؛ كالواجب والمندوب، وإنما فيه إذن مطلق. وهو مذهب جمهور الأصوليين.

(٢) دليل الجمهور.

(٣) والمعنى: أن أهل الأصول يسمون المباح مأموراً به بناء على أنه أحد أقسام الحكم التكليفي الخمسة، ولكونه وارداً بصيغة «افعل». وهذه التسمية على سبيل التجوُّز، لا على سبيل الحقيقة.
وهذا جواب عن سؤال مقدر هو: كيف يكون المباح غير مأمور به وهو يسمَّى مأموراً؟
وتقرير الجواب: أن لفظ الأمر إن ورد واستعمل في الإذن فهذا يجوز ليس على سبيل الحقيقة؛ لأن الاسم الحقيقي للمباح هو المأذون.

(٤) القائل هو الكعبي المعتزلي ومن معه؛ حيث ذهب إلى أن المباح مأمور به شرعاً. وهذا هو المذهب الثاني في المسألة. وما أورده في الاعتراض هو دليله.

(٥) هو الذي ليس فيه ترك الواجب من أمر بمعروف أو نهي عن منكر.

الكُفرُ والكذِبُ الحرامُ، فيكونُ مأموراً بهِ[١].

قلنا[٢]: فليكنْ المباحُ واجباً إذاً، وقد يُتْرَكُ الحرامُ إلى المندوبِ فليكنْ واجباً، وقَدْ يُتركُ الحرامُ بحرامٍ آخَرَ، فَلْيكنِ الشيءُ حراماً واجباً، ولْتكنِ الصلاةُ حراماً إذا تَحَرَّمَ بها مَنْ عليهِ الزكاةُ، وهذا باطلٌ.

فإنْ قيلَ: هلِ الإباحةُ تكليفٌ[٣]؟

---

(١) وتقرير الدليل: أن ترك الحرام واجب؛ لأنه مأمور بتركه، ولا يمكن تحقق الترك إلا بالاشتغال بالمباح؛ كالساكت عن الكلام المباح يستغنى به عن النطق بكلمة الكفر وعن النطق بالكذب المحرم. لذا كان المباح واجباً؛ لأن «ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب»، فيكون المباح مأموراً به وهو المطلوب.

أو يقال: إن فعل المباح لا يتحقق إلا بترك حرام، وترك الحرام مأمور به، فيكون المباح مأموراً به. وهو المطلوب.

(٢) ردَّ على دليل الكعبي، ومفاده: أن المباح يكون واجباً إن جُعل وسيلة لترك المحرَّم، وكذا المندوب الحرام إن ترك به حرام مثله كمن ترك القتل لانشغاله بالزنا، فيكون الزنا حينئذ واجباً، وكذا الصلاة إذا أحرم بها وانشغل عن أداء الزكاة الواجبة فوراً، فيكون ترك الصلاة واجباً. وهذا كله باطل. وإذا ثبت بطلان ذلك ثبت أن المباح غير مأمور به. والنزاع في المسألة لفظي، وخلاصته: أن الجمهور يرى أن المباح غير مأمور به؛ لأنهم نظروا إلى ذات الفعل المباح، بينما الكعبي يرى أن المباح مأمور به باعتبار ما يستلزمه من ترك حرام وغيره. فتبيَّن بهذا: أن المباح غير مأمور به من حيث ذاته بالاتفاق.

(٣) أي: هل هي من التكاليف الشرعية؟ فعند الجمهور: لا. وعند البعض: نعم.

قلنا: مَنْ قالَ: التكليفُ: «الأمْرُ والنَّهيُ» فليستِ الإباحةُ كذلكَ. ومَنْ قالَ التكليفُ: «ما كُلِّفَ اعتقادُ كونِهِ مِنَ الشرعِ» فهذا كذلكَ[1]. وهذا ضعيفٌ؛ إذْ يَلْزَمُ عليهِ جميعُ الأحكامِ[2]. والله أعلم.



---

(١) النزاع لفظي لعدم وروده على محل واحد، وذلك لاختلاف الفريقين في تفسير لفظ «التكليف».

(٢) هذا تعليل لضعف القول الثاني ومفاده: أنه ينسحب مضمون دليله على جميع الأحكام الشرعية، فلا يبقى واحد منها إلا وهو واجب بهذا الاعتبار.



القسم الرابع (*)

المـكــروه

وهوَ: ما تَرْكُهُ خيرٌ مِنْ فعلِهِ(١).

وقد يُطْلَقُ ذلكَ على المحْظورِ(٢)، وقدْ يُطْلَقُ على ما نُهِيَ عنهُ نَهْيَ تَنْزيهٍ فلا يَتَعَلَّقُ بفعلِهِ عقابٌ(٣).



(*) أي: من أقسام الحكم التكليفي.

(١) هذا التعريف غير مانع لدخول الحرام فيه، فإن تركه خير من فعله، لكن إن قُيِّدَ التعريف بقولنا: «وليس في فعله عقاب» كان مانعاً.

(٢) المحظور الحرام. والمعنى: أنه قد يطلق المكروه على الحرام في الخطاب الشرعي كما في قول الله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨].
وكذا في استعمال الفقهاء، فقد قال العضد (٢/ ٥): وكثيراً ما يقول الشافعي: «أنا أكره هذا» انتهى. وقال الخرقي في مختصره: «ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة»؛ أي: يحرم. المغني (١/ ١٠١).
وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١/ ٤١٩): إطلاق المكروه على الحرام كثير في كلام الإمام أحمد وغيره من المتقدمين. ومن كلامه: «أكره المتعة والصلاة في المقابر» وهما محرمان.

(٣) نهي التنزيه هنا: هو ما يقابل نهي التحريم. بدليل نفي العقاب عن فعله؛ كالنهي عن الشرب واقفاً، وكالنهي عن البول في الشقِّ، وغير ذلك.
وهذا التقسيم إلى الكراهة التنزيهية، والكراهة التحريمية إنما هو عند =



فَصْلٌ (*)

والأمرُ المطلقُ لا يَتناوَلُ المكْروهَ(١)؛ لأنَّ(٢) الأمْرَ: اسْتِدْعاءٌ وطَلَبٌ، والمكْروهَ غَيرُ مُسْتَدْعَى ولا مطلوبٍ.

ولأنَّ(٣) الأمْرَ ضِدُّ النهيِ، فيستحيلُ أَنْ يكونَ الشيءُ مأموراً ومنهيّاً.

وإذا قلنا(٤): إنَّ المباحَ ليسَ بمأمورٍ فالمنهيُّ عنهُ أَوْلَى.



= الحنفية، حيث سمُّوا ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل ظني مكروهاً كراهة تحريمية، بينما يسميه الجمهور حراماً. فالجمهور نظر إلى نوع طلب الترك وهو كونه جازماً فسموه: حراماً، والحنفية نظروا إلى نوع الدليل وهو كونه ظنِّيّاً فسمُّوه: مكروهاً كراهة تحريمية.

(*) في أن الأمر المطلق لا يتناول المكروه.

(١) وهذا هو القول الأول في المسألة، والقول الثاني: أن الأمر المطلق يتناول المكروه.

(٢) هذا الدليل الأول.

(٣) هذا الدليل الثاني.

(٤) هذا الدليل الثالث.



القسم الخامس(*)

الحـــــرام

الحرامُ ضِدُّ الواجبِ(١): فيستحيلُ أنْ يكونَ الشيءُ الواحدُ واجباً حراماً، طاعةً معصيةً، مِنْ وَجْهٍ واحدٍ(٢). إلا أَنَّ الواحدَ ينقسمُ إلى: واحدٍ بالنوعِ، وإلى واحدٍ بالعين(٣).

والواحدُ بالنوعِ يجوزُ أن ينقسمَ إلى: واجبٍ وحرامٍ، ويكونُ

(*) أي: من أقسام الحكم التكليفي.

(١) فالواجب طلب فعل، والحرام طلب ترك. وإذ قد عُرِّف الواجب بأنه: «ما توعد بالعقاب على تركه»؛ فيكون تعريف الحرام بأنه: «ما توعد بالعقاب على فعله».
وقوله: «الحرام ضد الواجب» إنما هو باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلا فالحرام في الحقيقة ضد الحلال. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦].

(٢) لأن الضدان لا يجتمعان.

(٣) هذان قسمان للواحد بالجنس. وذلك لأن الأشياء تنقسم باعتبار كلِّيتها وجزئيتها إلى ثلاثة: الجنس ثم النوع ثم الشخص، فالواحد بالجنس؛ كالحيوان. وهذا يجوز انقسامه إلى ما هو حلال؛ كالبعير، وهو حرام؛ كالخنزير. والواحد بالنوع؛ كالسجود، وهو أيضاً يجوز انقسامه إلى ما هو طاعة إن كان لله تعالى، وإلى ما هو معصية إن كان لغير الله تعالى، بل هو كفر يُخرج عن الملّة. أما الواحد بالعين كالصلاة في الدار المغصوبة، فلا يجوز انقسامه إلى ما هو حلال وحرام.

انقسامُهُ بالإضافةِ؛ لأنَّ اختلافَ الإضافاتِ والصفاتِ توجبُ المغايرةِ، والمغايرةُ تكونُ تارةً بالنوعِ، وتارةً باختلافِ الوصفِ؛ كالسجودِ لله تعالى واجبٌ، والسجودُ للصنم حرامٌ، والسجودُ لله تعالى غيرُ السجودِ للصنم. قال اللهُ تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧].

والإجماعُ مُنْعقدٌ على أنَّ الساجدَ للصنمِ عاصٍ بنفسِ السجودِ والقصْدِ جميعاً، والساجدُ للهِ مطيعٌ بِهما جميعاً.

وأمَّا الواحدُ بالعيْنِ؛ كالصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ من عمروٍ، فحركتُهُ في الدارِ واحدٌ بعينِهِ[(١)]. واختلفتْ الروايةُ في صحتها.

فَرُوِيَ[(٢)] أنها لا تصحُّ، إِذْ يُؤَدِّي إلى أَنْ تكونَ العينُ الواحدةُ مِنَ الأفعالِ حراماً واجباً وهو مُتناقِضٌ؛ فإنَّ فِعْلَهُ في الدارِ وهو: «الكَوْنُ في الدارِ وركوعُهُ وسجودُهُ وقيامُهُ وقعودُهُ» أفعالٌ اختياريَّةٌ هو مُعاقَبٌ عليها مَنْهِيٌّ عنها. فكيفَ يكونُ مُتقرِّباً بما هوَ مُعَاقَبٌ عليهِ، مُطيعاً بما هوَ عاصٍ به؟

ورُوِيَ[(٣)] أنَّ الصلاة تَصِحُّ؛ لأنَّ هذا الفعلَ الواحد لَهُ وجْهانِ مُتَغايرانِ، هوَ مطلوبٌ مِنْ أحدِهما مكروهٌ[(٤)] مِنَ الآخَرِ، فليسَ ذلكَ مُحالاً. إنما المحالُ: أَنْ يكونَ مطلوباً مِنَ الوَجْهِ الذي يُكرَهُ مِنْهُ.

---

(١) المراد أن حركة عمرو في تلك الدار من قيام وركوع وسجود من قبيل الواحد بعينه الذي لا يُقبل اختلاف الحكم فيه؛ لأنه يفضي إلى اجتماع وصفين متغايرين في عين واحدة في وقت واحد، فيكون تناقضاً.

(٢) هذه الرواية المشهورة عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

(٣) هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

(٤) أي: محرَّم، فإنه أطلق المكروه على الحرام.

فَفِعْلُهُ مِنْ حَيثُ إِنَّهُ صلاةٌ مطلوبٌ. مَكْروهٌ مِنْ حيثُ إنَّه غَصْبٌ. والصلاةُ مَعْقولةٌ بدونِ الغصْبِ، والغَصْبُ معْقولٌ بدونِ الصلاةِ، وقَدِ اجتمَعَ الوجهانِ المتغايرانِ.

فنظيرُهُ: أَنْ يقولَ السيدُ لعبده: «خِطْ هذا الثوبَ ولا تَدْخُلْ هذه الدارَ، فإنِ امْتَثَلْتَ: أَعْتَقتُكَ، وإنِ ارتكبْتَ النهيَ عاقَبْتكَ» فَخَاطَ الثوبَ في الدارِ، حَسُنَ مِنَ السيدِ عِتْقُهُ وعُقُوبتُهُ.

وَلَوْ رَمَى سَهْماً إلى كافرٍ فَمَرَقَ مِنْهُ إلى مُسْلمٍ: لاسْتَحَقَّ سَلَبَ الكافرِ، ولزمتْهُ دِيةُ المسلمِ؛ لتَضَمُّنِ الفِعْلِ الواحدِ أمرينِ مُختلفينِ.

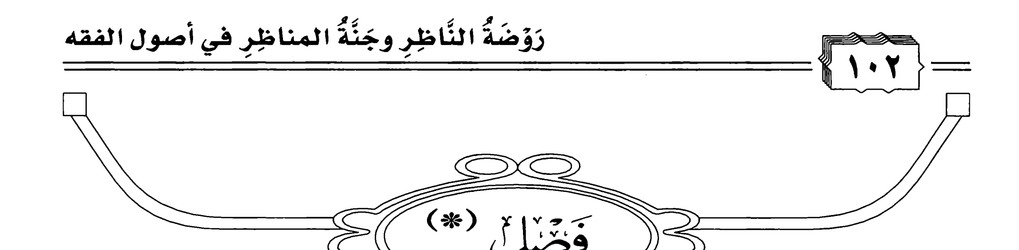
ومَنْ اختارَ الروايةَ الأولى قالَ: ارتكابُ النَّهيِ مَتَى أخَلَّ بشرطِ العبادةِ: أفْسَدَها بالإجماعِ، كما لَوْ نَهَى المحْدِثَ عَنِ الصلاةِ فخالفَ وصلَّى، ونِيَّةُ التَّقَربِ بالصلاةِ شَرْطٌ، والتقرُّبَ بالمعصيةِ محالٌ، فكيفَ يمكنُ التقربَ بهِ؟ وقيامُهُ وقعودُهُ في الدار فِعْلٌ هوَ عاصٍ بهِ؟ فكيفَ يكونُ مُتقرِّباً بما هو عاصٍ به؟ وهذا محالٌ.

وقَدْ غَلِطَ مَنْ زَعَمَ: أَنَّ في هذهِ المسألةِ إجماعاً؛ لأنَّ السلَفَ ﷺ لَمْ يكونوا يَأْمُرونَ مَنْ تابَ مِنَ الظَّلَمَةِ بقضاءِ الصلواتِ في أماكنِ الغَصْبِ؛ إِذْ هذَا جَهْلٌ بحقيقةِ الإجماعِ؛ فإنَّ حقيقتَهُ: الاتفاقُ مِنْ علماءِ أهْلِ العصْرِ، وعدمُ النَّقْلِ عَنْهم ليسَ بِنَقْلِ الاتفاقِ.

ولَوْ نُقِلَ عنهم أنهمْ سكتوا فَيَحْتَاجُ إلى أنهُ اشْتَهَر فيما بَيْنَهُم كُلِّهِم: القولُ بِنَفْيِ وُجوبِ القضاءِ فَلَمْ ينكروه.

فيكونُ حينئذٍ فيهِ اختلافٌ هَلْ هوَ إجماعٌ أَمْ لا؟ على ما سنذكرُه في موضِعِهِ. والله أعلم.





فَصْلٌ (*)

مصححوا الصلاةِ في الدارِ المغْصوبةِ قَسَّموا النهيَ ثلاثةَ أقسامٍ:

الأولُ: ما يرجعُ إلى ذاتِ المنهي عنه فَيُضادُّ وُجوبَهُ كقولِهِ تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢][١].

وإلى[٢] ما لا يرجعُ إلى ذاتِ المنهي عنهُ فلا يُضادُّ وُجوبَه[٣] مثلُ قولِهِ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨] مع قول النبي ﷺ: «**لا تلبسوا الحرير**» ولَمْ يتعرضْ في النهيِ للصلاةِ[٤]. فإذا صَلى في ثوبِ حريرٍ: أتى بالمطلوبِ والمكروهِ جميعاً.

القسمُ الثالثُ: أَنْ يَعودَ النهيُ إلى وصْفِ المنهيِّ عنْهُ دونَ أَصْلِهِ[٥]؛ كقولِهِ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النور: ٥٦] مَعَ قولِهِ: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟

(*) في أقسام النهي عند مصحِّحي الصلاة في الدار المغصوبة.

(١) والمعنى: أن المنهي عنه لعينه؛ كالنهي عن قربان الزنا لو كان واجباً، كما لو قال: «لا تقربوا الزنا وقد أوجبته عليكم» لاقتضى ذلك أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة، وهذا جمع بين الضدَّين من جهة واحدة، وهو مُحال.

(٢) هذا القسم الثاني.

(٣) فيصحُّ الجمع بينهما، لكن لكلٍّ واحد منهما حكمة.

(٤) أي: حين نهى عن لبس الحرير كان نهيه مطلقاً، ولم يقيِّده بحال الصلاة، فلو قيَّده بحال الصلاة كان مضاداً للوجوب وذلك لرجوعه إلى ذات المنهي عنه.

(٥) هذا القسم الثالث: وهو أن يعود النهي إلى وصف الذات لا إلى أصلها؛ كالصلاة، فإن أصلها ثابت بالدليل الشرعي وهو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ =

ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله ﷺ: «**دَعي الصلاةَ أيامَ أقرائِكِ**» ونَهْيِهِ عَنِ الصلاةِ في المقبرَةِ، وقارعَةِ الطريقِ، والأماكنِ السبْعةِ[١]، ونَهْيِهِ عنها في الأوقاتِ الخمسةِ[٢].

فأبو حنيفَةَ يُسَمِّي المأْتِيَّ بهِ على هذا الوجهِ فاسداً غيرَ باطلٍ[٣].

وعندنا: أَنَّ هذا مِنَ القسمِ الأولِ[٤]، وهو قولُ الشافعي؛ فإنَّ

= ﴿ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فالنهي ليس متوجهاً إلى ذات الصلاة وإنما إلى وصفها وهو قربانها حال السكر، أو حال الحيض، أو في المقبرة، أو في قارعة الطريق... إلخ.

(١) أي: بقية الأماكن السبعة الواردة في حديث ابن عمر مرفوعاً، ولفظه: «**نهى أن يصلي في سبعة مواطن: في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمام وفي معاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله**». قال الترمذي: ليس إسناده بذاك القوي. أخرجه في كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية ما يصلي إليه وفيه.

(٢) الأوقات المنهي عن الصلاة فيها خمسة وهي:
١ ـ من بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس.
٢ ـ من طلوع الشمس حتى ترتفع قيد رمح.
٣ ـ إذا قام قائم الظهيرة حتى تميل الشمس.
٤ ـ من بعد صلاة العصر حتى تتضيَّف الشمس للغروب.
٥ ـ من بعد تضيَّف الشمس للغروب حتى تغرب.

(٣) لأن الحنفية يفرِّقون بين الفاسد والباطل. فالفاسد مشروع بأصله دون وصفه، والباطل ما لم يشرع لا بأصله ولا بوصفه. وهنا لما كان النهي وارداً على الوصف سمَّاه أبو حنيفة فاسداً، فالصلاة والحالة هذه صحيحة مع الإثم، جمعاً بين مشروعية الأصل وممنوعية الوصف.

(٤) ولا يسمى قسماً ثالثاً؛ لأن النهي راجع إلى ذات المنهي عنه.

المكروهَ: الصلاةُ في زَمَنِ الحيْضِ، لا الوُقوعُ في الحيْضِ مَعَ بَقاءِ الصلاةِ مطلوبَةً؛ إِذْ ليسَ الوُقوعُ في الوقتِ شيئاً مُنْفصلاً عَنِ الإيقاعِ، ولذلكَ بَطَلَتِ الصلاةُ في هذِهِ المواضِعِ كلِّها[1].



(١) وهذا دليل على أن النهي توجه إليها لا إلى صفاتها، إذ لو كان متوجِّهاً إلى صفاتها لبقيت الصلاة صحيحة.



الأمرُ بالشيءِ نهيٌ عن ضدِّهِ مِنْ حيثُ المعنَى، فأما الصيغَةُ فَلَا، فإنَّ قولَهُ: «قُمْ» غَيرُ قولِه: «لا تَقْعُدْ»، وإنَّما النَّظَرُ في المعْنَى، وهوَ أنَّ طَلَبَ القيامِ هَلْ هُو بِعَيْنِهِ طَلَبُ تَركِ القُعُودِ أَوْ لَا[1]؟

فقالتِ المعتزلةُ: ليسَ بِنَهْيٍ عَنْ ضِدِّه، لا بمعْنَى أَنَّهُ عيْنُهُ، ولا يتضمنهُ، ولا يُلازِمُه[2]، إِذْ يُتَصَوَّرُ أَنْ يأْمُرَ بالشيءِ مَنْ هُوَ ذَاهِلٌ عَنْ ضِدِّه، فكيف يكونُ طالباً لما هوَ ذَاهِلٌ عنْهُ؟ فإنْ لم يَكُنْ ذَاهِلاً عَنْه

(*) في أن الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه من حيث المعنى.

(١) والمعنى: أن الأمر بالشيء المعين؛ كقولك مثلاً: «صلِّ» يكون نهياً في المعنى عن فعل ضدِّها، وهو كل ما يمنع من تحققها؛ كالأكل والشرب والنوم... إلخ.
وإنما كان الأمر بالشيء نهياً عن ضدِّه من جهة المعنى؛ لأن للأمر صيغة تخصُّه وهي (افعل) وللنهي صيغة تخصه وهي (لا تفعل) فلا دلالة لصيغة الأمر من جهة الوضع اللغوي على النهي؛ لأنهما متغايران، فقولك: قم، غير قولك: لا تقعد. فمحل البحث والنظر ليس في الصيغة وإنما في المعنى، وذلك لأن قولك: (قم) مساو في المعنى لقولك: (لا تقعد) وإذا كان كذلك فهل يكون طلب القيام هو بعينه طلب ترك القعود أو لا؟

(٢) والمعنى: أن جمهور المعتزلة يرون أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدِّه مطلقاً، لا بدلالة المطابقة؛ لأن الأمر ليس عين النهي، ولا بدلالة التضمُّن؛ لأنه لا يتضمن النهي، ولا بدلالة الالتزام؛ لأنه لا يستلزمه، وإنما كان ترك الضدِّ بحكم الضرورة حيث لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضدِّه.

فلا يكونُ طالباً لَهُ إِلَّا مِنْ حيثُ يَعْلَم أنَّه لا يُمكنُ فِعْلُ المأْمورِ بِهِ إِلَّا بِتَركِ ضِدِّهِ، فيكونُ تَركُهُ ذَريعَةً بِحُكْمِ الضَّرورةِ لا بِحُكْمِ ارتباطِ الطَّلبِ بِهِ، حتَّى لَوْ تَصَوَّرَ مَثَلاً الجمعَ بينَ الضدَّينِ فَفَعَلَ كان مُمتَثِلاً، فيكونُ[1] مِنْ قبيلِ «ما لا يَتِمُّ الواجبُ إِلَّا بِهِ واجبٌ» غيرَ مأمورٍ بِهِ[2].

وقال قومٌ[3]: فِعْلُ الضِّدِ هو عَيْنُ تَرْكِ ضِدِّهِ الآخَرِ، فالسكونُ عَيْنُ تَرْكِ الحركةِ[4]، وشَغْلُ الجوْهَرِ حَيِّزاً عَيْنُ تَفْريغِهِ للحيِّز المنْتَقِلِ عنهُ، والبُعْدُ مِنَ المغرِبِ هُوَ القُرْبُ مِنَ المشْرِقِ، وهُوَ بالإِضَافَة إلى المشْرِقِ قُرْبٌ وإلى المغْرِبِ بُعْدٌ[5].

فإذاً طلَبُ السَّكُونِ بالإِضافَة إليهِ أَمْرٌ، وإلى الحركةِ نهيٌ[6].

---

(١) أي: ترك الضدِّ.

(٢) أي: لما كان فعل المأمور به لا يتحقق إلا بترك ضدِّه، كان ترك الضدِّ واجباً؛ إلا أنه غير مأمور به شرعاً، وإنما ترك بحكم الضرورة الملجئة إليه.

(٣) المراد جمهور الأشاعرة. وهذا هو المذهب الثاني في المسألة.

(٤) فقول الآمر: (اسكن) هو عين قول الناهي (لا تتحرك)؛ لأن المؤدَّى في الحالين واحد.

(٥) وكذلك الحال في الضد، فإنه أقرب إلى النهي منه إلى الأمر؛ لأن حقيقة النهي الترك، وحقيقة الأمر الفعل، إلا أن هذا لا يمنع من أن يكون ترك الضدِّ لازماً لامتثال الأمر، كما أن البعد عن المغرب لازم للقرب من المشرق.

(٦) أي: أن قول الآمر: (اسكن) هو أمر بالإضافة إلى السكون، وهو نهي بالإضافة إلى الحركة لكونها ضدَّ المأمور به، ففعل المأمور به هو عين ترك المنهي عنه، فالقيام هو عين ترك القعود، والسكون هو عين ترك الحركة. وإنما قالوا ذلك بناء على معتقدهم في أن الكلام معنى قائم بالنفس، لا بحروف ولا ألفاظ، وهذا مخالف لمعتقد السلف رضي الله عنهم.

وفي الجُملةِ[١]: أَنَّا لا نَعْتبرُ في الأمرِ الإرادةَ، بلِ المأمورُ ما اقْتضى الأمرُ امتثالَهُ.

والأمرُ يَقْتضي تركَ الضِّدِّ، ضَرورةَ أنهُ لا يتحققُ الامتثالُ إلا به، فيكونُ مأموراً بهِ[٢]. واللهُ أعلمُ.

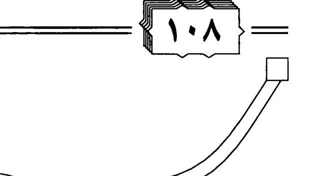
فهذهِ أقسامُ أحكامِ التكليفِ. وَلْنُبَيِّنِ الآنَ التكليفَ ما هوَ؟ وشروطَهُ.



---

(١) هذا جواب إجمالي عما ذكره المعتزلة في دليلهم من أن الآمر قد يكون ذاهلاً عن أضداد الأمر، فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه ولم يرده؟ وذلك لأنهم يشترطون الإرادة في الأمر؛ أي: إرادة الآمر امتثال المأمور للمأمور به، وإنما اشترطوا ذلك لأن الأمر عندهم من جهة الصيغة متردد بين محامل عدَّة، فصيغة (افعل) تكون أمراً إن وُجِهَّت إلى الأدنى، وسؤالاً إن كانت للمساوي، وطلباً إن كانت للأعلى، ولا يتميز الأمر منها إلا بالإرادة.

(٢) وبهذا الجواب يكون ابن قدامة قد أكَّد مذهب القائلين بأن الأمر بالشيء نهى عن ضدِّه من حيث المعنى لا من حيث الصيغة، وأن ترك الضدِّ مأمور به لتوقف الامتثال عليه، لا كما يقول المعتزلة أن ترك الضدِّ واجب غير مأمور به. والله أعلم.



فَصْلٌ (*)

التَّكليفُ في اللغةِ إِلْزامُ مَا فيهِ كُلْفَةٌ؛ أي: مَشَقَّةٌ. قالتِ الخَنْساءُ في صَخْرٍ[(١)]:

يُكَلِّفُهُ القَوْمُ مَا نَابَهُمْ وَإِنْ كَانَ أَصْغَرَهُمْ مَوْلِدَا[(٢)]

وَهُوَ في الشريعةِ: الخِطَابُ بِأَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ.

ولهُ شروطٌ بعضُها يَرْجِعُ إلى المكلَّفِ، وبَعْضُها يرجِعُ إلى نَفْسِ المكلَّفِ بِهِ.

أَمَّا ما يرجِعُ إلى المكلَّفِ فهوَ: أنْ يكونَ عاقِلاً يَفْهمُ الخِطَابَ، فَأَمَّا الصَّبِيُّ والمجنُونُ فَغَيْرُ مُكَلَّفَيْنِ؛ لأنَّ مُقْتَضى التكليفِ الطَّاعةُ

(*) في التكليف وشروطه.

(١) هي: تماضر بنت عمرو بن الحارث بن الشريد السلمية، شاعرة مشهورة، قَدِمَت على النبي ﷺ مع قومها بني سليم فأسلمت وحسن إسلامها، وبعثت أبناءها الأربعة في معركة القادسية فاستشهدوا جميعاً، فلما بلغها الخبر قالت: الحمد لله الذي شرفني بقتلهم.
وصخر: أخوها من أبيها، اشتهر بالشجاعة والشهامة، فلما قتل رثته أخته الخنساء بقصيدة طويلة مشهورة، وكان هذا قبل أن تسلم. الإصابة في تمييز الصحابة (٨/ ٦٦).

(٢) ومعنى البيت أن قوم صخر كانوا يكلِّفونه بالأمور الشاقَّة التي تنزل بهم، وإن كان أصغرهم سِناً، وذلك لفرط شجاعته وسيادته عليهم، وهذا استدلال على أن العرب لا تستعمل لفظ التكليف إلا في الأمر الشاقِّ.

والامتِثالُ، ولا تُمكِنُ إلا بِقَصْدِ الامتِثَالِ[١]، وشَرْطُ القَصْدِ: العِلْمُ بالمقْصُودِ والفَهْمُ للتَّكليفِ[٢]، إِذْ مَنْ لا يَفْهمُ كيفَ يُقالُ لهُ: «افْهَمْ»؟ وَمَنْ لا يَسْمَعُ لا يُقَالُ لَهُ: «تَكَلَّمْ» وإنْ سَمِعَ وَلَمْ يَفْهَمْ كالبهيمةِ فهوَ كَمَنْ لا يَسْمَعُ.

وَمَنْ يفهمُ فهماً ما[٣]؛ كغيرِ المميِّزِ فخطابُهُ ممكِنٌ، لكنِ اقتِضاءُ الامتِثالِ منهُ ـ مَعَ أنَّهُ لا يصحُّ منه قصدٌ صحيحٌ ـ غَيرُ ممكنٍ[٤].

ووُجُوبِ الزكاةِ والغراماتِ في مالِ الصبيِ والمجنونِ ليسَ تكليفاً لهمَا؛ إِذْ يستحيلُ التكليفُ بِفِعْلِ الغيرِ[٥].

وإنما معناهُ: أنَّ الإتلافَ وملكَ النصابِ سببٌ لثبوتِ هذهِ الحقوقِ في ذِمَّتِهِمَا، بِمَعْنَى: أنهُ سَبَبٌ لِخِطَابِ الوَلِيِّ بالأداءِ في الحالِ، وسَبَبٌ لخطابِ الصبيِّ بعدَ البلوغِ، وهذا ممكنٌ. إنَّما المحالُ أَنْ يُقالَ لِمَنْ لا يَفْهَمُ: «افْهَمْ».

وإنما أهليةُ ثُبوتِ الأحكامِ في الذِّمةِ بالإنْسانيةِ التي بها يَسْتَعِدُّ

---

(١) أي: أن الامتثال ـ وهو طلب مرضاة الله ـ شرط في تحقق الطاعة.

(٢) وهما مفقودان في الصبي والمجنون، فيسقط عنهما التكليف.

(٣) هذا النوع الثاني من الصبيان وهو قليل الفهم، بخلاف النوع الأول الذي لا يفهم بالكلية.

(٤) أي: أن الصبي غير المميز يمكن مخاطبته على قدر فهمه، لكن لا يمكن تكليفه بالامتثال؛ لأن الامتثال لا يصحُّ إلا بقصد، وهو مفقود فيه، لكن يمكن تكليفه على سبيل التدريب والتعويد.

(٥) أي: أن الخطاب بإيجاب الزكاة والغرامات في ماليهما موجه لوليهما، وهذا ليس تكليفاً، إذ لو كان تكليفاً لوجِّه إليهما، ولو قلنا: إن مخاطبة الولي تكليف؛ للزم منه أن يكون مكلَّفاً بما وجب على الغير، فيكون من قبيل التكليف بفعل الغير، وهو محال.

لِقَبولِ قُوَّةِ العَقْلِ الذي به يَفْهَمُ التكليفَ في ثانِي الحالِ[١]، والبهيمةُ ليسَ لهَا أَهْلِيَّةُ فَهْمِ الخطابِ لا بالقُوَّةِ ولا بالفِعْلِ[٢]، فَلَمْ يَتَهَيَّأْ ثبوتُ الحكمِ في ذِمَّتِها.

والشَّرْطُ[٣] لا بُدَّ أنْ يكونَ حاصلاً أو ممكنَ الحصولِ على القُرْبِ، فنقولَ: «هو موجودٌ بالقُوَّةِ» كما أَنَّ شرْطَ المِلكيةِ: الإنسانيَّةُ، وشرْطَ الإنسانيةِ: الحياةُ، والنُّطْفَةُ يثبتُ لها المِلْكُ معَ عدمِ الحياةِ التي هي شرْطُ الإنسانيةِ لوجودِها بالقوَّةِ.

فكذا الصبيُّ مصيرُهُ إلى العقْلِ، فَصَلُحَ لثُبوتِ الحكْمِ في ذِمتهِ، وَلَمْ يَصْلُحْ للتكليفِ في الحالِ.

فأما الصبيُّ المميِّزُ فتَكْليفُهُ ممكِنٌ؛ لأنهُ يَفْهُمُ ذلكَ، إلا أنَّ الشرعَ حَطَّ التكليفَ عنهُ تخفيفاً لِيَظْهَرَ خَفِيُّ التَّدْريجِ[٤]؛ إِذْ لا يمكنُ الوقوفُ بَغْتَةً على الحدِّ الذي يَفْهَمُ بِهِ خِطابَ الشارعِ، ويَعلمُ الرَّسولَ والمُرْسِلَ، فَنَصَبَ لَهُ علامةً ظاهرةً[٥].

وَقَدْ رُوِيَ أَنَّهُ مكلَّفٌ[٦].

---

(١) أي: بعد زوال العارض وهو الصبا والجنون. أما قبل ذلك فيتوجه الخطاب إلى وليهما نيابة عنهما.

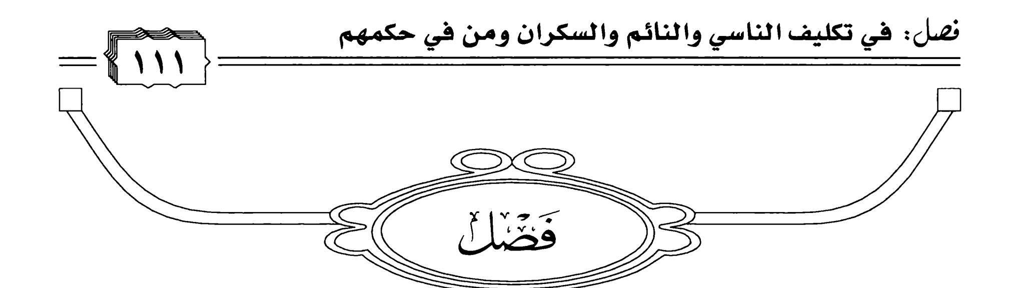
(٢) أي: لا حالاً ولا مستقبلاً.

(٣) وهو العقل.

(٤) المراد بخفى التدريج (العقل) لأنه ينمو تدريجياً مع تقدم العمر.

(٥) أي: جعل لاكتمال العقل وحصول البلوغ علامة ظاهرة، وهي: إما بلوغ السن خمس عشرة سنة، أو الاحتلام، أو خروج شعر العانة، ويزاد عليها بالنسبة للأنثى: الحيض.

(٦) أي: بمجرد التمييز من غير توقف على ظهور واحد من هذه الأربع.



فَصْلٌ

والناسي والنائمُ غيرُ مُكَلَّفٍ[(١)]؛ لأنهُ لا يَفْهَمُ فكيف يُقَالُ لهُ: افْهَمْ؟ وكذا السكرانُ الذي لا يَعْقِلُ[(٢)].

وثُبوتُ[(٣)] أحكامِ أفعالِهم مِنَ الغراماتِ، ونُفوذِ طلاقِ السكرانِ مِنْ قبيلِ رَبْطِ الأحكامِ بالأسبابِ، وذلكَ مِمَّا لا يُنْكَرُ[(٤)].

فأما قولُه تعالى[(٥)]: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]

---

(١) أي: حال النسيان والنوم، فإذا زالت تلك الحالة عاد إليهما التكليف بناء على الأصل فيهما. وإنما قال: غير مكلَّف ولم يقل غير مكلَّفين؛ لأنه ربما نظر إلى الوحدة؛ أي: كل واحد منهما غير مكلَّف حال النسيان وحال النوم.

(٢) أي: مثل الناسي والنائم في عدم التكليف: السكران الذي ذهب عقله تماماً، وذلك لأن الجميع لا يفهمون الخطاب الشرعي. أما السكران الذي لم يزل عقله بالكلِّية فإنه مكلَّف.

(٣) هذا جواب عن اعتراض مقدر هو: إذا قلنا إن الناسي والنائم والسكران غير مكلَّفين فلماذا رتبت عليهم أحكام أفعالهم من ضمان ما أتلفوه حال النسيان والنوم والسكر؟ وكذا وقوع طلاق السكران؟

(٤) والمعنى: أن ترتُّب الأحكام على الأفعال ليس من قبيل الحكم التكليفي، وإنما هو من قبيل الحكم الوضعي، حيث رتَّب الحكم على سببه. وترتيب الحكم على سببه لا ينكره أحد.

(٥) هذا أيضاً جواب عن اعتراض مقدر هو: إذا قلنا إن السكران غير مكلَّف حال سكره، فكيف وُجِّه إليه الخطاب في هذه الآية؟ لأنه إذا خوطب كان مكلَّفاً، فالسكران إذاً مكلَّف.

فقدْ قيلَ: هذا كانَ في ابتداءِ الإسلامِ قَبْلَ تحريم الخمْرِ، والمرادُ منهُ المنعُ مِنْ إفْراطِ الشُّرْبِ في وقتِ الصلاةِ؛ كَيْلَا يأتِيَ عليهِ وَقْتُ الصلاةِ وهوَ سكرانُ، كما يُقالُ: «لا تَقْرَبِ التهجُّدَ وأنتَ شبعانُ» معناهُ: لا تشبَعْ فيثْقُلَ عليكَ التهجُّدُ. وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]؛ أيْ: الْزَموا الإسلامَ ولا تُفارِقوهُ، حتى إذا جاءَكم الموتُ أتاكُمْ وأنتمْ مسلمونَ(١).

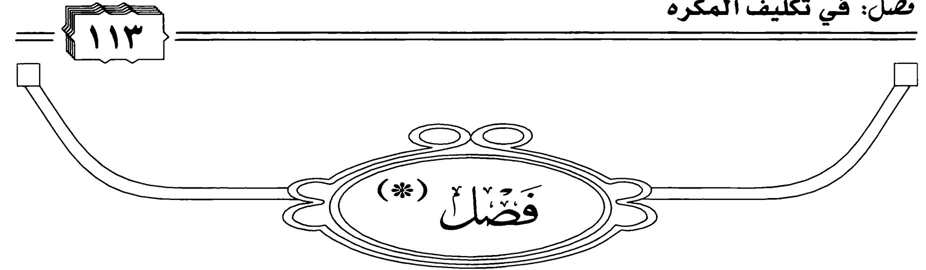
وقيلَ(٢): هو خطابٌ لمَنْ وُجِدَ مِنْهُ مبادِئُ النشاطِ والطَّرَبِ ولَمْ يَزُلْ عَقْلُهُ؛ لأنَّهُ إذا ظهرَ بالبُرهانِ استِحالةُ تَوجُّهِ الخطابِ: وَجَبَ تَأْويلُ الآيَةِ.



---

(١) وهذا معناه: أن الخطاب في الآية للأصحاء وليس للسكارى.

(٢) جواب ثانٍ عن الاعتراض السابق، ومعناه: إذا سلمنا أن الخطاب في الآية موجَّه إلى السكارى، فإنه كان قبل تمكُّن السكر منه، وعقله لا يزال حاضراً يعي ويفهم؛ لأنه يستحيل توجُّه الخطاب لِمَنْ فقد عقله بالكلِّية.



فَصْلٌ (*)

فأما المكرَهُ[١] فيدخُلُ تحتَ التكليفِ؛ لأنهُ يَفْهَمُ ويسمَعُ ويَقْدِرُ على تحقيقِ ما أُمِرَ بِهِ وتَرْكِهِ[٢].

وقالتِ المعتزلةُ ذلكَ محالٌ[٣]؛ لأنهُ لا يصحُّ منهُ[٤] فِعْلُ غيرِ ما أُكرِهَ عليهِ، فلا يَبْقَى لَهُ خِيَرَةٌ.

وهذا غيرُ صحيحٍ[٥]؛ فإنهُ قادِرٌ على الفِعْلِ وترْكِهِ، ولهذا يجبُ عليهِ تَرْكُ القتْلِ إذا أُكرِهَ على قَتْلِ مُسلمٍ، ويَأْثَمُ بفعلِهِ[٦].

(*) عقد ابن قدامة رحمه الله هذا الفصل في تكليف المكره إكراهاً غير ملجِئ. وذلك لأن الإكراه قسمان:
القسم الأول: إكراه مُلْجِئ، وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار، كمن أُلقي من شاهق على إنسان فقتله، فهذا غير مكلَّف بالاتفاق.
القسم الثاني: إكراه غير ملجئ، وهو الذي يبقى معه قدرة واختيار، كمن قيل له: «اقتل أخاك المسلم وإلا قتلتك» فهذا مختلف فيه، هل هو مكلَّف أو لا؟ وذلك لأن اختياره للفعل إنما لدفع الضرر عن نفسه، فهو مختار من هذا الوجه، غير مختار من وجه آخر.

(١) وهو الذي وقع عليه الإكراه.

(٢) وهو مذهب الجمهور.

(٣) وهذا هو المذهب الثاني.

(٤) الصِّحَّة هنا بمعنى الإمكان؛ أي: لا يمكن له فعل غير ما أكره عليه، فهو فاقد القدرة على الاختيار، وإذا انتفت القدرة انتفى التكليف.

(٥) ردٌّ على المعتزلة.

(٦) لأنه ارتكب أمراً محرَّماً، وهذا دليل على أنه مكلَّف.

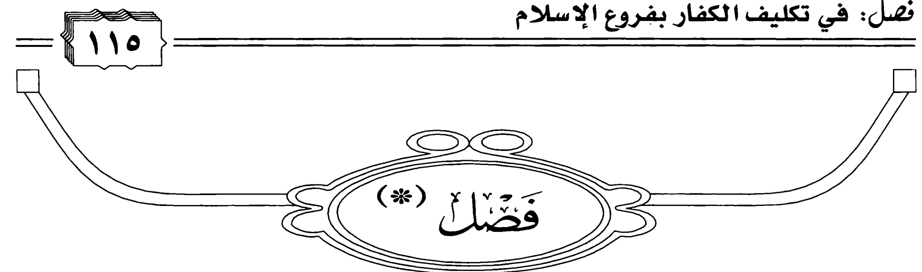
ويجوزُ أَنْ يكلَّفَ ما هوَ على وَفْقِ الإكراهِ؛ كإكراهِ الكافرِ على الإسلامِ، وتاركُ الصلاةِ على فِعْلِها، فإذا فَعَلَها قيلَ: أَدَّى ما كُلِّفَ[1]. لكنْ إنما تكونُ مِنْهُ طاعةً: إذا كانَ الانْبِعَاثُ بِباعِثِ الأمْرِ، دُونَ باعِثِ الإكْراهِ.

فإنْ كانَ إقدامُهُ للخَلاصِ مِنْ سيْفِ المكرِهِ، لم تكُنْ طاعةً، ولا يكونُ مجيباً دَاعِيَ الشرْعِ.

وإنْ كانَ يَفْعَلُها مُمْتَثِلاً لأمْرِ الشارِعِ بحيثُ كانَ يَفْعَلُها لولا الإكراهُ: فلا يمتَنِعُ وقوعُهَا طاعةً وإنْ وُجِدَتْ صورَةُ التَّخْويفِ.



(١) أي: كلٌ من رآه يصلي قال: أدَّى ما كلَّفه الشارع به. وذلك بحسب الصورة الظاهرة، لكن هل يوصف بأنه مطيع؟ على حسب الباعث على الفعل.



واختلفتِ الروايةُ[١]: هلِ الكفارُ مخاطبونَ بفروعِ الإسلامِ[٢]؟

فَرُوِيَ أنهمْ لا يُخاطَبونَ مِنْهَا بِغيرِ النَّواهي[٣]؛ إِذْ لا مَعْنَى لِوُجُوبِها[٤] مَعَ استِحالةِ فِعْلِها في الكُفْرِ، وانْتِفاءِ قَضائِها في الإسلامِ، فكيفَ يَجبُ ما لا يُمكنُ امتِثالُهُ؟ وهذا قولُ أكثرِ أصحابِ الرأْيِ[٥].

ورُوِيَ أنهم مُخاطَبون بها[٦]، وهوَ قولُ الشافِعيِّ؛ لأنهُ جائزٌ عقلاً، وقَدْ قامَ دليلُهُ شرْعاً.

أمَّا الجوازُ العَقْلِيُّ: فإنهُ لا يَمْتَنِعُ أَنْ يَقولَ الشارعُ: «بُنِيَ الإسلامُ على خمسٍ، وأنتمْ مأْمورونَ بجميعِها، وبِتَقْديمِ الشهادتينِ مِنْ جُمْلتِها»: فتكونُ الشهادَتانِ مأموراً بهما لِنَفْسِهِما ولِكونِهِما شرْطاً

(*) في تكليف الكفار بفروع الإسلام.

(١) أي: عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

(٢) كالصلاة والزكاة والصوم والحج، وإيقاع طلاقه وظهاره وعتقه، وإلزامه بالكفارات ونحو ذلك. وإنما خصَّ الفروع بالذكر؛ لأنهم مخاطبون بالأصول؛ كالإيمان بالله تعالى، باتفاق العلماء.

(٣) أي: أن الكفار مكلَّفون بالنواهي فقط، أما الأوامر فلا.

(٤) أي: فروع الإسلام. والجملة تعليل للقول بأنهم مكلَّفون بالنواهي فقط.

(٥) أي: أكثر الحنفية.

(٦) هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد، والمراد أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً، سواء كانت أمراً أم نهياً، وهي الرواية الأصحُّ. شرح الكوكب المنير (١/ ٥٠٠).

لِغيرِهِمَا؛ كالمُحْدِثِ يُؤْمَرُ بالصلاةِ[١].

فَإِنْ مَنَعَ[٢] الحكمَ في «المُحْدِثِ» وقالَ: إنما يُؤْمَرُ بالوُضُوءِ، فإذا توضأَ أُمِرَ بالصلاة؛ إِذْ لا يُتَصَوَّرُ الأمْرُ بالصلاةِ مَعَ الحَدَثِ؛ لِعَجْزِهِ عَنِ الامْتِثَالِ[٣].

قلنا: فإذاً لَوْ تركَ الصلاةَ طولَ عُمرِهِ لا يُعاقَبُ على تركِها[٤]، وهو خلافُ الإجماعِ، ويَنْبَغِيَ[٥] أنَ لا يَصِحَّ أَمْرُهُ بالصلاةِ بَعد الوُضُوءِ، بَلْ بالتكبيرةِ الأولى لاشتراطِ تقديمِها.

وأما الدليلُ الشرعيُّ[٦]: فعُمومُ قولِهِ تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ

---

(١) والمعنى: أنهم مأمورون بالنطق بالشهادتين لكونهما من جملة الأركان الخمس، ولكونهما شرطاً لقبول بقية الأركان. فيجب تقديمهما؛ كالمحدث يؤمر بالصلاة، فإن أداها لا تصحُّ منه إلا بشرط تقديم الطهارة أولاً.
فالعقل لا يحيل تكليف الكفَّار بجميع فروع الإسلام بشرط تقديم الشهادتين، كما لا يحيل أمر المحدث بالصلاة بشرط تقديم الطهارة. وهذا هو الدليل الأول.

(٢) أي: إن منع المنكر لتكليف الكفار بفروع الإسلام.

(٣) فكذلك الحال في تكليف الكفار حيث يؤمرون أولاً بتحقيق الإيمان، فإذا تحقَّق، توجَّه إليهم التكليف بفروع الإسلام.

(٤) وذلك لأن الصلاة حال الحدث غير مأمور بها، فليس ثمة ما يعاقب على تركه.

(٥) هذا جواب ثان عن الاعتراض السابق. ومعناه: أن قولكم بأن المحدث مأمور بالوضوء، فإذا توضَّأ أمر بالصلاة، يعود عليكم بالبطلان وذلك بأن يقال: فإن توضأ لا يكون مأموراً بالصلاة، بل بتكبيرة الإحرام لأنها شرط لصحة الصلاة. وهذا يؤدي إلى التسلسل وهو باطل.

(٦) أي: على أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً.

﴿ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧][(١)]. وإخبارُ اللهِ سبحانهُ[(٢)] عنِ المشركينَ: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٢، ٤٣] ذَكَرَ هذا في مَعْرِضِ التَّصْديقِ[(٣)] لهمْ تَحْذِيراً مِنْ فِعْلِهِم، ولو كانَ كذِباً لَمْ يَحْصُلِ التحذيرُ مِنْهُ، كيفَ وقدْ عطَفَ عليهِ: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٦][(٤)]، كيفَ يَعْطِفُ ذلكَ على ما لا عذابَ عليهِ؟

وقالَ اللهُ تعالى[(٥)]: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨][(٦)] الآية نَصٌّ في مُضاعَفَةِ العذابِ في حقِّ مَنْ جَمَعَ بَينَ هذِهِ المحظوراتِ.

وفائدةُ الوُجُوبِ[(٧)]: أنهُ لو ماتَ عُوقِبَ على تركِهِ[(٨)]، وإنْ أَسْلَمَ

---

(١) والمعنى: أن الله تعالى قد أوجب الحجَّ على الناس، وهو لفظ يفيد العموم، فيشمل الكفار أيضاً لأنهم من الناس. وهذا يدل على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة.

(٢) هذا هو الدليل الثاني.

(٣) أي: أن الله صدَّقهم في أن سبب عذابهم ترك الصلاة لما قالوا: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾. وهذا يدل على أنهم مكلَّفون بفروع الإسلام. إذ لو لم يكونوا مكلَّفين بالفروع لما صدَّقهم الله، ولما استحقوا العذاب.

(٤) فإن التكذيب بيوم الدين موجب للعذاب، فكيف يعطفه على ما لا عذاب عليه؟

(٥) هذا هو الدليل الثالث.

(٦) تمام الآيات: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝٦٨ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٨، ٦٩] وفيهما دليل على أن الكفار مخاطبون بالفروع.

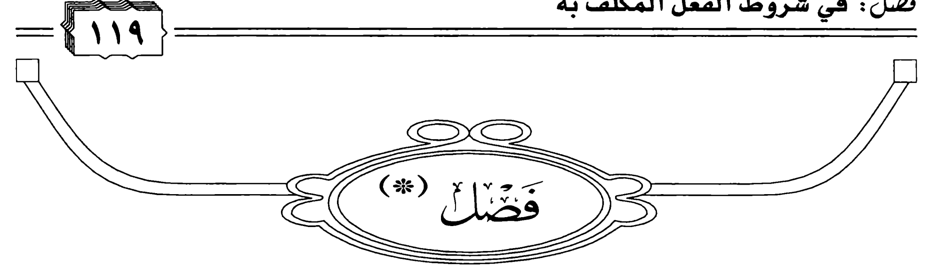
(٧) أي: وجوب تكليف الكفار بفروع الإسلام.

(٨) أي: ترك ما كُلِّفَ به.

سقطَ عنهُ؛ لأنَّ الإسلامَ يَجُبُّ ما قبْلَهُ، ولا يَبْعُدُ النسخُ قَبْلَ التمكُّنِ مِنَ الامْتِثَالِ، فكيفَ يَبْعُدُ سقوطُ الوُجوبِ[١] بالإسلامِ؟ والله أعلم.



(١) أي: كيف يبعد سقوط وجوب قضاء ما تركه زمن كفره؟



فأما الشروطُ المعتبرةُ للفعلِ المكلَّفِ بهِ فثلاثةٌ:

أحدُها: أنْ يكونَ معلوماً للمأمورِ بهِ؛ حتى يُتَصَوَّرَ قصدُهُ إليهِ، وأَنْ يكونَ معلوماً كونُهُ مأُموراً بهِ مِنْ جِهةِ اللهِ تعالى؛ حتى يُتَصورَ منه قصدُ الطاعةِ والامتثالِ، وهذا[1] يختصُّ ما يجبُ بهِ قصدُ الطاعةِ والتقربِ[2].

الثاني: أن يكونَ معدوماً[3]، أما الموجودُ فلا يمكنُ إيجادُهُ، فيستحيلُ الأمرُ بهِ.

الثالث: أنْ يكونَ ممكناً، فإنْ كانَ محالاً؛ كالجمعِ بينَ الضدَّينِ ونحوِه: لم يجزِ الأمرُ بهِ.

وقال قومٌ: يجوزُ ذلك[4] بدليلِ قولهِ تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] والمحالُ لا يُسْأَلُ دَفْعُهُ[5].

(*) في شروط الفعل المكلَّف به.

(١) أي: وهذا الشرط.

(٢) والمعنى: أن هذا الشرط خاصٌّ بالأفعال التي لا بدَّ فيها من نيَّة الامتثال والتقرب إلى الله تعالى حتى تقع طاعة لله ﷻ؛ كفرائض الإسلام من صلاة وزكاة ونحوهما. أما ما لا يجب فيه قصد الطاعة؛ مثل: تأدية الديون ورد الغصوب ونحو ذلك، فيكفي فيه مجرد حصول الفعل، وتبرأ الذمَّة به.

(٣) أي: يكون الفعل المكلَّف به معدوماً.

(٤) أي: يجوز التكليف بالمحال.

(٥) وهذا هو الدليل الأول على جواز التكليف بالمحال.

ولأنَّ اللهَ تعالَى عَلِم أنَّ أبا جهلٍ لا يُؤمنُ، وقد أمرهُ بالإيمانِ وكلَّفَهُ إياهُ(١).

ولأنَّ تكليفَ المحالِ لا يستحيلُ لصيغَتِهِ؛ إذ ليس يستحيلُ أنْ يقولَ: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]، ﴿كُونُواْ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠](٢).

وإنْ أُحِيلَ طلبُ المستحيلِ للمفسدةِ ومناقضةِ الحكمةِ(٣): فإنَّ بناءَ الأمورِ على ذلكَ في حقِّ اللهِ تعالى محالٌ؛ إذْ لا يَقبحُ منه شيءٌ، ولا يجبُ عليهِ الأصْلَحُ(٤).

ثم الخلافُ فيهِ وفي العبادِ واحدٌ(٥)، فالسَّفَهُ مِنَ المخلوقِ ممكنٌ، فلا يستحيلُ ذلكَ أيضاً(٦)..

---

(١) هذا الدليل الثاني على جواز التكليف بالمحال.

(٢) وهذا هو الدليل الثالث على جواز التكليف بالمحال.

(٣) يرى المعتزلة استحالة التكليف بالمحال لما في ذلك من المفسدة، حيث إن المكلَّف إذا أُمِرَ بالمحال: عجز عن الامتثال، وهذا يعرضه للعذاب. وهذه مفسدة تتنافى مع وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بشؤون عباده. وأيضاً: فيه مناقضة للحكمة. إذ الحكيم لا يأمر بشيء إلا إذا كان في مقدور المكلَّف، وإلا كان الأمر عَبَثاً، والعَبَثُ محال على الله تعالى.

(٤) هذا ردٌّ على المعتزلة، ومفاده: أن قولهم باستحالة التكليف بالمحال بناء على ما فيه من المفسدة ومناقضة الحكمة. محال في حقِّ الله تعالى، فهو سبحانه حكيم في أمره ونهيه، لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه فعل الأصلح لعباده.

(٥) أي: أن الخلاف في وجوب رعاية الأصلح وذلك بعدم التكليف بالمحال كما هو واقع في تكليف الشارع، فهو واقع أيضاً في حقِّ العباد. فقد يكلِّف من له ولاية عليه بأمر محال لا يراعي فيه الأصلح للمأمور. وهذا ممكن.

(٦) أي: لا يستحيل أن يكلِّف الواحد من الناس غيره بما هو خارج عن طاقته وقدرته.

ووجهُ استحالتهِ[١]:

قولُه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] و﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢][٢].

ولأنَّ الأمرَ استدعاءٌ وطلبٌ، والطلبُ يَستدعي مطلوباً، ويَنْبَغي أنْ يكونَ مفهوماً بالاتفاقِ، ولوْ قالَ: «أَبْجَدْ هَوَّزْ»: لم يكُنْ ذلك تكليفاً؛ لعدمِ عَقْلِ معناهُ.

ولو عَلِمَهُ الآمِرُ دونَ المأمورِ: لم يكُنْ تكليفاً؛ إذِ التكليفُ: الخطابُ بما فيهِ كُلْفةٌ، وما لا يفهمُهُ المخاطبُ ليس بخطابٍ[٣]، وإنما اشْتُرِطَ فهْمُه؛ ليُتَصَوَّرَ منهُ الطاعةُ؛ إذْ كانَ الأمرُ استدْعاءُ الطاعةِ، فإنْ لم يكُنِ استدعاءً: لم يكنْ أمراً، والمحالُ لا يُتَصَوَّرُ الطاعةُ فيهِ فلا يُتَصَوَّرُ استدعاؤُها، كما يستحيلُ مِنَ العاقلِ طلبُ الخياطَةِ مِنَ الشجرةِ.

ولأنَّ الأشياءَ لها وجودٌ في الأذْهان قَبْلَ وُجودِها في الأعْيانِ، وإنما يَتَوَجَّهُ إليهِ الأمرُ بعدَ حصولهِ في العقلِ، والمستحيلُ لا وُجود له في العقلِ فيمتنِعُ طلَبُهُ.

ولأنَّنا اشترطنا: أنْ يكونَ معدوماً في الأعيانِ[٤]؛ ليُتَصَوَّرَ الطاعةُ فيه فكذلك يُشترطُ أنْ يكونَ موجوداً في الأذهانِ؛ ليُتَصَوَّر إيجادُهُ على وَفْقِهِ.

---

(١) بدأ ابن قدامة يستدل لمذهبه وهو: عدم جواز التكليف بالمحال.

(٢) والتكليف بالمحال ليس في وسع الإنسان.

(٣) لأنه اشترط في المكلَّف أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب.

(٤) وهو الشرط الثاني من شروط الفعل المكلَّف به.

ولأننا اشْترطنا للتكليفِ: «كونَهُ معلوماً ومعدوماً»[(١)] و«كَوْنَ المكلَّفِ عاقلاً فَهِماً»[(٢)]؛ لاستحالةِ الامتِثال بدونِهما[(٣)]، فكوْنُ الشيءِ مُمكناً في نفسهِ أَوْلَى أَنْ يكونَ شرطاً[(٤)].

وقولُه تعالى[(٥)]: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ فقد قيل: المرادُ به ما يَثْقُلُ ويَشُقُّ[(٦)] بحيثُ يكادُ يُفْضِي إلى إهلاكِهِ؛ كقوله: ﴿ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾ [النساء: ٦٦] وكذلك قال النبي ﷺ في المماليكِ: «**لا تكلِّفوهم ما لا يطيقون**»[(٧)].

وقولُه: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]: تكوينٌ؛ إظهاراً للقُدْرةِ[(٨)].

وقولُه: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠][(٩)]: تعجيزٌ. وليسَ شيءُ مِنْ ذلكَ أمراً.

---

(١) وهما الشرطان الأول والثاني من شروط الفعل المكلَّف به.

(٢) وهو شرط المكلَّف السابق الذكر.

(٣) فمن باب أَوْلى أن يكون الفعل المكلَّف به ممكناً.

(٤) وجه الأَوَّلوية: أن ما اشترط في الفعل المكلَّف به، وما اشترط في المكلَّف إنما كان لأجل أن يتوجَّه القصد إلى إيجاد الفعل ليقع قربة وطاعة لله تعالى. والقصد لا يتوجه إلا إلى إيجاد الممكن في نفسه؛ وليس إلى المستحيل في ذاته. فثبت أن الإمكان هو محلُّ تحقق الشروط فكان أولى منها.

(٥) من هنا بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلة القائلين بجواز التكليف بالمحال.

(٦) وليس المراد التكليف بالمحال.

(٧) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وغيرهم.

(٨) أي: هو أمر كوني قدري وليس أمراً دينياً شرعياً، فكان هذا الأمر إظهاراً للقدرة الباهرة.

(٩) والمراد بهذا الأمر التعجيز إذلالاً لهم، ومبالغة في إهانتهم.

وتكليفُ أبي جهلٍ الإيمانَ غيرُ محالٍ[١]؛ فإنَّ الأدلةَ منصوبةٌ، والعقْلَ حاضرٌ، وآلَتَهُ تامَّةٌ[٢]، ولكنْ عَلِمَ اللهُ تعالى منه أنَّهُ يتْرُكُ ما يَقْدرُ عليه؛ حسداً وعناداً، والعِلْمُ يتْبَعُ المعْلومَ ولا يُغَيِّرُهُ.

ولذلكَ نقولُ: اللهُ قادرٌ على أنْ يُقيمَ القيامةَ في وقتنا وإنْ أَخْبَرَ أنهُ لا يُقِيمها الآنَ، وخلافُ خبرِه محالٌ، لكنَّ استحالَتَهُ لا ترجِعُ إلى نَفْسِ الشيءِ فلا تُؤَثِّرُ فيهِ[٣].



(١) جواب عن استدلالهم الثالث على جواز التكليف بالمحال.

(٢) أي: آلة العقل وهي الفهم والإدراك.

(٣) والمعنى: أن قيام الساعة في غير وقتها الذي عَلِمَه محال؛ لأنه خلاف خبره. والاستحالة لا ترجع إلى ذات الإقامة، وإنما إلى المعلوم الذي لا بد من أن يكون موافقاً للعلم. فكذلك الحال بالنسبة لأبي جهل، فإن عدم إيمانه لا لعجزه وإنما لأن حصول الإيمان منه سيكون مخالفاً للعلم الأزلي وهو عدم إيمانه. وهذا محال.
والخلاصة: أن استحالة إيمانه ليست من قبيل المحال لذاته، وإنما هي من قبيل المحال لغيره، والخلاف إنما هو في المحال لذاته، فيكون هذا الاستدلال خارجاً عن محلِّ النزاع.



فَصْلٌ (*)

والمقتضِي بالتكليفِ فعْلٌ وكَفٌّ، فالفعلُ كالصلاة، والكَفُّ كالصومِ[١] وترْكِ الزنا والسرقةِ والشُّربِ.

وقيلَ: لا يَقْتَضِي الكفَّ[٢] إلا أَنْ يَتنَاوَلَ التلبيسَ بضدٍّ مِنْ أضْدادِهِ، فيُثَابُ على ذلكَ، لا على التَّرْكِ؛ لأَنَّ «لا تَفْعَلْ» ليس بشيء ولا يتعلَّقُ بِهِ قُدْرَةٌ؛ إِذْ لا تتعلقُ القدرةُ إلَّا بشيءٍ.

والصحيحُ: أنَّ الأمرَ فيه مُستقيمٌ[٣]؛ فإنَّ الكَفَّ في الصومِ مقصودٌ، ولذلكَ تُشترطُ النيَّةُ فيه[٤].

والزنا والشربُ نُهِيَ عنْ فِعلِهِما: فَيُعاقَبُ على الفعلِ، ومَنْ لم يَصْدُرْ منه ذلكَ لا يثابُ ولا يُعاقَبُ إلا إذا قَصَد كَفَّ الشهوةِ عنهُ مع

(*) في المطلوب بالتكليف.

(١) لأنه امتناع عن جميع المفطرات، ومثله الزنا، فإنه امتناع عن الشهوة المحرَّمة وهكذا. وعليه: فإن الكفَّ عن كل ما نُهِيَ عنه (فِعلٌ)؛ داخل تحت كسب الإنسان يؤجر عليه ويعاقب على تركه. إذا التكليف يقتضي الكفَّ، وهو مذهب الجمهور.

(٢) هذا هو المذهب الثاني؛ وهو لبعض المعتزلة: أن التكليف لا يقتضي الكفَّ، إلا إذا تَلَبَّسَ بضدٍّ من أضداده؛ كالإقدام على الزواج في حقِّ من نهي عن الزنا، وحينئذ يثاب على الفعل لا على مجرد الترك.

(٣) أي: أن الكف فعل، فيجوز التكليف به، ولا يترتَّب عليه محال، وهو مذهب الجمهور.

(٤) هذا هو الدليل الأول.

التمكُّنِ: فهو مُثابٌ على فعْلِهِ[١].

ولا يَبْعُدُ[٢] أنْ يَقْصِدَ أنْ لا يتلبَّسَ بالفواحشِ وإنْ لم يكُنْ يَقْصِدُ أن يتلبَّسَ بضدِّها.

---

(١) هذا هو الدليل الثاني.

(٢) هذا ردٌّ على المنكرين جواز التكليف بالكف إلا أن يكون متلبِّساً بضدٍّ من أضداده.

الضرب الثاني من الأحكام

ما يُتَلَقَّى منْ خطابِ الوضْعِ والإِخْبارِ(*)

وهو أقسامٌ أيضاً:

أحدُها: ما يَظْهَرُ بِهِ الحكمُ:

اعلمْ أنهُ لما عَسُر على الخلْقِ معرفةُ خطاب الشارع في كلِّ حالٍ(١): أَظْهَرَ خِطابهُ لهمْ بأُمورٍ محسوسةٍ، جَعَلَها مقتضيةً لأحكامِها

(*) قد سبق الحديث عن الضرب الأول من الأحكام، وهو الحكم التكليفي وما يتعلق به من أقسام، ثم شرع هنا في الحديث عن الضرب الثاني وهو الحكم الوضعي وما يتعلق به من أقسام.

والحكم الوضعي كما عرَّفه كثير من الأصوليين هو: خطاب الله تعالى المتعلِّق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، أو كون الفعل صحيحاً، أو فاسداً، أو رخصة، أو عزيمة، أو أداء أو إعادة أو قضاء.

وقد تبع ابن قدامة في قوله: «ما يُتلقَّى من خطاب الوضع والإخبار». المجد بن تيمية في المسودة (ص٨٠).

والمقصود بالوضع هنا: ما نصبه الشارع من الأسباب والشروط والموانع ونحوها، لا أنه أمر بها عباده وكلَّفهم بها.

والمقصود بالإخبار: أن ما وضعه الله تعالى من أسباب وشروط وموانع وغيرها، علامة على ثبوت الحكم أو انتفائه.

(١) أي: لمَّا صعب على المكلفين معرفة حكم الشرع في كل واقعة تجدُّ في حياتهم، وضع لهم علامات ترشدهم إليه.

على مثالِ: اقتضاءِ العلَّةِ المحسوسةِ مَعْلُولَها[١] وذلك شيئانِ:

أحدُهما: العلَّةُ[٢].

والثاني: السببُ[٣].

ونَصْبُهُما مُقْتَضِيَيْنِ لأحكامِهِما: حُكْمٌ منَ الشارِعِ.

فَلِلَّهِ تعالى في الزاني حُكْمانِ: أحدُهما: وُجوبُ الحدِّ عليه[٤]. والثاني: جَعْلُ الزنا موجِباً لَهُ[٥].

فإنَّ الزنا لمْ يكنْ موجباً للحدِّ بعينِهِ، بَلْ بِجَعْلِ الشرْعِ لَهُ موجِباً، ولذلك يَصِحُّ تعليلُهُ فَيُقالُ: إنما نُصِبَ عِلةً لكذا وكذا[٦].

فأما العلَّةُ: فهي في اللغةِ: عبارةٌ عمَّا اقْتَضَى تغْييراً، ومنْهُ سُمِّيتْ علَّةُ المريضِ؛ لأنها اقْتَضَتْ تغييرَ الحالِ في حقِّهِ[٧].

---

(١) العلَّة المحسوسة؛ أي: السبب الظاهر؛ كرؤية هلال رمضان؛ فإنه علامة على دخول الشهر ووجوب الصيام، وزوال الشمس؛ فإنه علامة على دخول وقت الظهر ووجوب صلاته.

(٢) كالإسكار فإنه علَّة تحريم الخمر.

(٣) كَحَوَلَان الحول فإنه سبب لوجوب الزكاة في حقِّ من ملك النصاب.

(٤) وهذا حكم تكليفي؛ لأن الأمر في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟﴾ للوجوب.

(٥) وهذا حكم وضعي؛ لأن الشارع جعل الزنا سبباً للجلد.

(٦) أي: نُصِبَ علَّةً لوجوب الحدِّ على الزاني، ولجعل نَفْسِ الزاني المحصن غير معصومة.

(٧) وهذا تغيير حسِّي، وهناك تغيير معنوي، كما هو الشأن في الأحكام الشرعية، فإن العلَّة تنقل الحكم من حالة إلى أخرى، فإن اشتداد النبيذ وقذفه بالزبد علَّة تحريمه، بعد أن كان حلالاً قبل ذلك.

ومنهُ العلَّةُ العقليَّةُ، وهي عبارةٌ عمَّا يوجبُ الحكمَ لذاتِه؛ كالكسْرِ مع الانْكِسار، والتَّسْويدِ مع السوادِ[١].

فاستعارَ الفقهاءُ لفظَ العلَّة منْ هذا، واستعملوه في ثلاثةِ أشياءٍ:

أحدُها: بإزاءِ ما يوجبُ الحكمَ لا محالةَ.

فَعَلى هذا: لا فرقَ بينَ المقْتَضى[٢]، والشرطِ، والمحَلِّ، والأهْلِ. بَلِ العلَّةُ: المجموعُ[٣]، والأهلُ والمحلُّ وصْفانِ منْ أوصافِها[٤]؛ أخذاً منَ العلَّةِ العقليَّةِ[٥].

والثاني[٦]: أطلقوه بإزاءِ المقْتَضِي للحكمِ، وإنْ تخلَّفَ الحكمُ لفواتِ شرطٍ، أو وُجودِ مانعٍ[٧].

---

(١) فإن الكسر هو المؤثِّر في الانكسار، والتسويد هو المؤثِّر في السواد. فذات الكسر، وذات التسويد، هو الموجب لهذا الحكم عقلاً.

(٢) أي: الحكم الشرعي؛ لأن خطاب الشرع اقتضاه. والمراد بالمحل: الفعل الذي تعلَّق به الطلب الشرعي؛ كالصلاة. والمراد بالأهل: المكلَّف المطالب بمقتضى الخطاب الشرعي.

(٣) أي: مجموع الأربعة.

(٤) أي: ركنان من أركان العلَّة. وإنما عبَّر عنهما بوصفان لجواز ذلك، فيقال: الصلاة الركوعية السجودية تخالف الصلاة التي لا ركوع فيها ولا سجود.

(٥) لأن العلَّة العقلية مكوَّنة من أركان أربعة هي: المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية.

(٦) أي: القسم الثاني من استعمالات الفقهاء للفظ العلَّة: المعنى الطالب للحكم.

(٧) مثال: تخلف الحكم لفوات شرط: اليمين فإنه علَّة وجوب الحكم وهو الكفارة. وقد يتخلف الحكم لفوات شرطه وهو الحنث، لكن يبقى اليمين سبباً لوجوب الكفار لكن بشرط الحنث. ومثال تخلُّف الحكم لوجود مانع: إذا كان القاتل والداً للمقتول، لكن هذا لا ينفي كون القتل العمد العدوان موجباً للقصاص عند انتفاء الموانع.

والثالث[١] : أطلقوه بإزاءِ الحكْمةِ[٢] كقولهم: المسافرُ يترخَّصُ لعلَّةِ المشقَّةِ.

والأوسَطُ: أَوْلَى[٣] .

الثاني : السببُ[٤] :

وهو في اللغة عبارةٌ عمَّا يحصُلُ الحكمُ عندهُ لا بِهِ، ومنه سُمِّيَ الحَبْلُ والطريقُ سبَباً.

فاستعارَ الفقهاءُ لفظةَ السببِ منْ هذا الموْضِعِ[٥] واستعملوهُ في أربعةِ أشياءٍ:

أحدُها : بإزاءِ ما يقابلُ المباشرةِ، كالحفْرِ معَ التَّرْدِيةِ[٦] : الحافرُ يُسمَّى صاحبَ سَببٍ، والمرَدِّي: صاحبَ علَّةٍ[٧] .

---

(١) أي: القسم الثالث من استعمالات الفقهاء للفظ العلَّة.

(٢) أي: المعنى المناسب الذي ثبت الحكم لأجله، وهي حكمة الحكم، مثل: المشقة الناشئة عن السفر فإنها حكمة مناسبة للترخُّص، وسميت علَّة.

(٣) أي: الاستعمال الثاني أولى، وذلك لبقاء الحكم وعدم انفكاكه عن المقتضي بحال.

(٤) أي: النوع الثاني مما يظهر به الحكم الشرعي: السبب.

(٥) وهو كونه: الوسيلة إلى الشيء.

(٦) **مثال ذلك** : لو حفر إنسان بئراً فجاء إنسان آخر ودفع شخصاً فتردَّى في البئر. فالحافر هو صاحب السبب، والدافع هو المباشر، فإذا اجتمع السبب والمباشرة غلبت المباشرة ووجب الضمان على المباشر.

(٧) فلولا أنه أرداه لما سقط. فالإرداء علَّة السقوط.

والثاني: بإزاءِ علَّةِ العلَّةِ كالرمْيِ يُسَمَّى سبَباً[١].

والثالثُ: بإزاءِ العلَّة بدونِ شرْطِها؛ كالنصابِ بدونِ الحولِ[٢].

والرابعُ: بإزاءِ العلَّةِ نَفْسِها[٣]، وإنما سُمِّيَتْ سبباً وهي مُوجبةٌ[٤] لأنها لمْ تكنْ موجبةً لعينِها، بَلْ بجَعْلِ الشرْعِ لها موجِبَةً، فأشبَهَتْ ما يَحصلُ الحكمُ عندَهُ لا بِهِ.



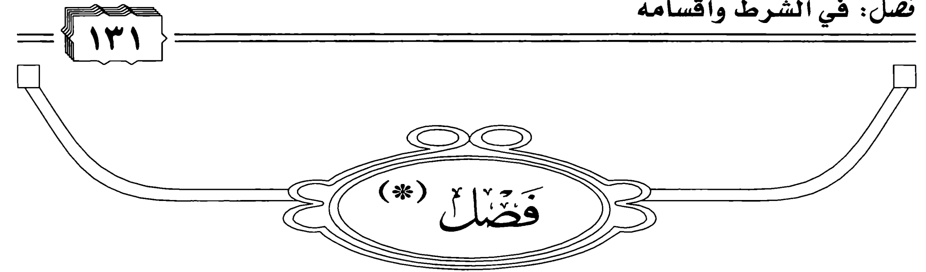
---

(١) فإن الرمي علَّة الإصابة بالسهم، والإصابة علَّة القتل، فيكون الرمي علَّة القتل، فهو سبب العلَّتين معاً.

(٢) والمعنى: أن يكون الشيء له علَّة وله شرط، فتجعل العلَّة سبباً له دون شرطه؛ كمُلْكِ النصاب فإنه سبب وجوب الزكاة، وحولان الحول شرط تعلُّقه بذمة المالك. والمقصود هنا: هو علَّة الوجوب الذي هو ملك النصاب، دون شرطه.

(٣) أي: يطلق السبب على ذات العلَّة، بمعنى: أن العلَّة تسمى سبباً.

(٤) أي: سميت سبباً رغم أنها موجبة للأحكام الشرعية، والسبب غير موجب؛ لأن الحكم لا يحصل به بل عنده.



وما يُعتبَرُ للحكمِ: الشرطُ.

وهو: ما يلزمُ منَ انتفائِهِ انتفاءُ الحكْمِ؛ كالإحصانِ مع الرجمِ، والحولِ في الزكاةِ(١).

فالشرطُ: ما لا يُوجَدُ المشروطُ مع عدمهِ، ولا يلزمُ أنْ يُوجَدَ عند وجودهِ(٢).

والعلَّةُ: يلزم منْ وجودِها وجودُ المعلول، ولا يلزم منْ عدمِها عَدَمُهُ في الشرعيات(٣).

والشرطُ: عَقليٌّ، ولُغَويٌّ، وشَرْعيٌّ.

فالعقليُّ: كالحياةِ للعِلْمِ، والعِلْمِ للإرادةِ.

(*) في الشرط وأقسامه.

(١) أي: إذا انتفى الإحصان انتفى الرجم، وكذا إذا انتفى الحول بأن لم يحل الحول على ملك النصاب، انتفى الوجوب في حقِّه.

(٢) أي: إذا انعدم الشرط انعدم المشروط، لكن لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، كمن توضأ، فإنه لا يلزم من وجود الوضوء وجود الصلاة.

(٣) العلَّة خلاف الشرط، فإنه إذا وُجِدَت وُجِدَ المعلول؛ كالإسكار فإنه علَّة للتحريم، لكن لا يلزم من عدمها عدم المعلول في الشرعيات، حيث توجد أحكام شرعية غير معلَّلة؛ كالأحكام التعبُّدية، أو يوجد الحكم لوجود علَّة أخرى.

واللُّغويُّ: كقولِهِ: إنْ دخلتِ الدارَ فأنْتِ طالقٌ.

والشَّرعيُّ: كالطهارةِ للصلاةِ، والإحْصانِ للرَّجمِ.

وسُمِّيَ شرطاً؛ لأنهُ علامَةٌ على المشروطِ. يُقال: أَشْرَطَ نفسَهُ للأمْرِ، إذا جَعَلَهُ علامةً عليهِ. ومنهُ قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَاۚ﴾ [محمد: ١٨]؛ أي: علاماتُها.

وعكْسُ الشرْطِ: المانِعُ. وهو ما يلزمُ منْ وجودِهِ عَدَمُ الحكْمِ[١].

ونَصْبُ الشيءِ شرطاً للحكمِ أو مانِعاً له حكمٌ شرعيٌّ[٢] على ما قرَّرناهُ في المقتَضِي للحكمِ. والله أعلم.



(١) أي: يلزم من وجوده عدم الحكم؛ كالحيض مانع من الصلاة، والدَّين مانع من وجوب الزكاة، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته.

(٢) لكنها من قبيل الأحكام الوضعية.



القسم الثاني

الصحَّة والفساد

فالصحَّةُ هو: اعتبارُ الشرعِ الشيءَ في حقِّ حكمِهِ[١].

ويُطْلَقُ على العباداتِ مرةً وعلى العُقودِ أُخْرى.

فالصحيحُ منَ العباداتِ: ما أَجْزَأَ وأَسْقَطَ القضاءَ[٢].

والمتكلمونَ[٣] يُطلقونهُ بإزاءِ ما وافقَ الأمْرَ، وإنْ وجَبَ القضاءُ؛ كصلاةِ مَنْ ظنَّ أنهُ متَطهِّرٌ[٤]. وهذا يَبْطُلُ بالحج الفاسدِ فإنهُ يُؤْمَرُ بإتْمامهِ وهو فاسدٌ[٥].

---

(١) أي: أن معنى الصحَّة هو: اعتبار الشرع حكم الشيء، لا ذاته؛ كالصلاة، إن أُدِّيت على الوجه الشرعي كانت صحيحة، وإلا كانت فاسدة، فمتى اعتبر الشارع الشيء منتجاً لثمرته، فقد اعتبره في حكمه.

(٢) هذا عند الفقهاء وهم الحنفية.

(٣) هم الجمهور.

(٤) فإنها صحيحة على مذهب المتكلِّمين (الجمهور)، فاسدة على مذهب الفقهاء (الحنفية)؛ ومعنى أنها صحيحة: أن المكلَّف أدى الصلاة ظانّاً أنها على وفق الأمر الشرعي، ويجب عليه القضاء من جهة أنها وقعت على خلاف ظنِّه، حيث كان يظنُّ أنه متطهر فَبَانَ خلافه.

(٥) أي: ما ذهب إليه المتكلمون باطل؛ لأن الصحَّة لو كانت هي موافقة الأمر ـ فقط ـ لكان الحج الفاسد صحيحاً؛ لأنه مأمور بإتمامه. فالمتمم له موافق للأمر بإتمامه؛ فيجب أن يكون صحيحاً على زعمهم، لكنه فاسد بالاتفاق.

وأما العقودُ[١]: فكلُّ ما كانَ سبباً لحكْم إذا أفادَ حكمَهُ المقصودَ منهُ، فهو صحيحٌ. وإلا فهو باطلٌ. فالباطلُ هو الذي لم يُثْمِر، والصحيحُ الذي أثْمَرَ[٢].

والفاسدُ مرادِفُ الباطلِ، فهما اسْمانِ لِمُسَمًّى واحدٍ[٣].

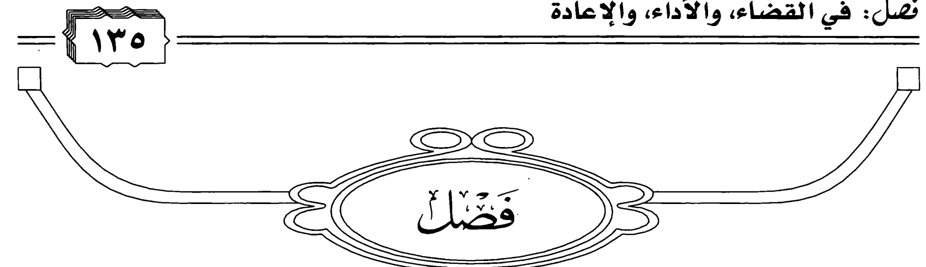
وأبو حنيفةَ أثبتَ قسماً بين الباطلِ[٤] والصحيحِ[٥]، جعلَ الفاسدَ عبارةً عنهُ، وزَعَمَ أنه عبارةٌ عما كانَ مشروعاً بأَصلهِ غيرَ مشروعٍ بوصْفِهِ[٦].

ولو صحَّ لهُ هذا المعنى: لم يُنازَعْ في العبارةِ[٧]، لكنهُ لا يصحُّ؛ إذْ كُلُّ ممنوعٍ بوصْفِهِ فهو ممنوعٌ بأصْلِهِ.



---

(١) أي: الصحيح من العقود.
(٢) أي: ترتبت عليه آثاره.
(٣) هذا عند الجمهور وعليه: فهو يقابل الصحيح، إلا أن الحنابلة والشافعية فرّقوا بين الباطل والفاسد في بعض مسائل في الفقه بسبب الدليل؛ كالحجِّ، والنكاح، والخلع. نهاية السول (١/ ٧٤)؛ القواعد والفوائد الأصولية (ص١١١)؛ التمهيد للإسنوي (ص٨).
(٤) ويُعرَّف عند الحنفية بأنه: ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه.
(٥) ويُعرِّف عند الحنفية بأنه: ما كان مشروعاً بأصله ووصفه.
(٦) كالصوم يوم النحر لمن نذره، فالصوم مشروع بحكم الأصل، منهي عن إيقاعه يوم النحر، فيقع الصوم صحيحاً من جهة أصله، مع الإثم لوجود المعصية من جهة وصفه، فهو بين الصحيح والباطل.
هذا، وقد صرح بعض الحنفية ـ منهم ابن نجيم في الأشباه والنظائر (ص٣٣٧) ـ أن الحنفية يرون أن الفاسد والباطل مترادفان في العبادات وفي عقد النكاح.
(٧) أي: لو صحَّ التفريق بين الفاسد والباطل لكان الخلاف لفظياً.



في القضاء، والأداء، والإعادة(*)

الإعادةُ: فِعْلُ الشيءِ مَرَّةً أُخْرى(١).

والأداءُ: فعلُه في وقتِهِ(٢).

والقضاءُ: فعلُه بعد خروجِ وقتِهِ المعيَّنِ شرعاً.

فلو غلَبَ على ظنِّهِ في الواجبِ الموسَّعِ أنهُ يموتُ قبلَ آخرِ الوقتِ(٣): لم يجزْ له التأخيرُ.

فإنْ أخرَه وعاشَ: لم يكنْ قضاءً؛ لوقوعِهِ في الوقتِ(٤).

والزكاةُ واجبةٌ على الفورِ، فلوْ أخَّرها ثم فعلَها: لم تكنْ قضاءً؛ لأنهُ لم يُعَيَّنْ وقْتُها بتقديرٍ وتعيينٍ(٥).

(*) اختلف الأصوليون في موضع هذا الفصل، فجعله البعض ومنهم ابن قدامة من لواحق خطاب الوضع، وجعله بعضهم تقسيماً للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة، وجعله بعضهم تقسيماً للحكم باعتبار مُتَعَلَّقِهِ وهو الفعل؛ لأنها أقسام للفعل الذي تعلق به الحكم.

(١) أي: في وقته المقدَّر شرعاً، وذلك لبطلانه في المرة الأولى.

(٢) المقدَّر له شرعاً.

(٣) كمن حُكِمَ عليه بالقتل قصاصاً، وعلم أنه سيقتل قبل نهاية وقت الظهر مثلاً بقليل.

(٤) وهو مذهب الجمهور.

(٥) فهي ليست كالصلاة والصيام حيث عُيِّنَ وَقتُهُما.

ومَنْ لزمه قضاءُ صلاةٍ على الفورِ فأخَّرَ: لم نَقُلْ إنهُ قضاءُ القضاءِ[١].

فإذاً: اسمُ القضاءِ مخصوصٌ بما عُيِّن وقتُهُ شرعاً، ثم فاتَ الوقتُ قبلَ الفعلِ.

ولا فَرْقَ[٢] بينَ فواتِهِ لغيرِ عذرٍ، أو لعذرٍ؛ كالنومِ، والسهو، والحيضِ في الصوم، والمرضِ، والسفرِ[٣].

وقال قومٌ: الصيامُ بعدَ رمضانَ مِنَ الحائضِ ليسَ بقضاءٍ[٤]؛ لأنه ليس بواجبٍ[٥]؛ إذْ فعلُهُ حرامٌ، ولا يجبُ فِعْلُ الحرام، فكيفَ تُؤْمَرُ بما تعصِي به، ولا خلافَ في أنها لو ماتتْ[٦] لم تكنْ عاصيةً.

وقيل في المريضِ والمسافرِ: لا يلزمُهُما الصومُ ـ أيضاً ـ فلا يكونُ ما يفْعلانِهِ بعدَ رمضانَ قضاءً[٧].

وهذا[٨] فاسدٌ لوجوهٍ ثلاثةٍ:

أحدُها: ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كنا نحيضُ على

---

(١) أي: من غلب على ظنه أنه لن يعيش لأكثر من وقت القضاء، فهذا يجب عليه القضاء على الفور من غير تأخير؛ لأن الوقت تضيَّق عليه بناء على ظنِّه، فإن أخَّر القضاء عن وقته ثم عاش فقضى، كان قضاء، ولم نقل قضاء القضاء؛ لأن هذا يؤدِّي إلى التسلسل.

(٢) أي: في إطلاق اسم القضاء.

(٣) هذا عند الجمهور.

(٤) بل أداء.

(٥) أي: أثناء الحيض.

(٦) أي: أثناء الشهر.

(٧) بل أداء.

(٨) أي: ما قاله الفريقان الأخيران.

عهد رسول الله ﷺ فنُؤْمَرُ بقضاءِ الصوم ولا نُؤْمَرُ بقضاءِ الصلاة[١].
والآمِرُ بالقضاءِ إنما هو النبي ﷺ على ما نقرره فيما يأتي.

الثاني: أنهُ لا خلافَ بين أهلِ العلمِ في أنهم يَنْوُونَ القضاءَ.

الثالثُ: أن العبادةَ متى أُمِرَ بها في وقتٍ مخصوصٍ فلَمْ يَجِبْ فعْلُها فيه، لا يجبُ بعدَه[٢]، ولا يمتنعُ وجوبُ العبادةِ في الذمَّةِ؛ بناءً على وجودِ السببِ[٣] مع تعذُّر فعلِها كما في النائمِ والناسِي. وكما في المحْدِثِ تجبُ عليه الصلاةُ مع تعذُّرِ فعلِها منه في الحال، وديونُ الآدميينَ تجبُ على المعْسِرِ معَ عجزِهِ عن أدائِها.



---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحيض.

(٢) أي: أن العبادة المخصوصة بوقت معيَّن إذا أسقط الشارع وجوبها فيه لعذر، فإنه لا يجب فعلها بعد ذلك الوقت.

(٣) وهو أهليَّة التكليف.



فَصْل

في العزيمة والرخصة(*)

العزيمةُ في اللسانِ: القَصدُ المؤكَّدُ. ومنه قولُه تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

والرخصةُ: السهولةُ واليُسرُ. ومنه: «رَخُصَ السعْرُ» إذا تراجعَ وسهُلَ الشراءُ.

فأما في عرفِ حَمَلَةِ الشرعِ:

فالعزيمةُ: الحكمُ الثابتُ منْ غيرِ مخالفةِ دليلٍ شرعيٍّ.

وقيلَ: ما لَزِمَ بإيجابِ اللهِ تعالى.

والرخصةُ: استِباحةُ المحظورِ مع قيامِ الحاظرِ(١).

وقيلَ: ما ثبتَ على خلافِ دليلٍ شرعيٍّ لمعارضٍ راجحٍ.

(*) ذكرهما ابن قدامة على أنهما من الأحكام الوضعية. وذهب بعض الأصوليين على أنهما من الأحكام التكليفية. والراجح الأول. الإحكام للآمدي (١/ ١٣١)؛ والمستصفى (١/ ٩٨)؛ وكشف الأسرار (٢/ ٣٠٠)؛ وشرح تنقيح الفصول (ص٨٧).

(١) مثاله: أكل الميتة، فإنه حرام لثبوت ذلك بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ثم أبيح حالة الاضطرار لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

ولا يُسمَّى ما لمْ يخالفِ الدليلَ رخصةً وإنْ كان فيه سعةٌ: كإسقاطِ صومِ شوالٍ، وإباحةِ المباحاتِ[١].

لكنْ ما حُطّ عنا منَ الإصْرِ[٢] الذي كانَ على غيرنا يجوزُ أنْ يُسمَّى رخصةً مجازاً؛ لَمَّا وجبَ على غيرنا فإذا قابلْنا أنفُسنا بهِ[٣] حسُنَ إطلاقُ ذلكَ.

فأما إباحةُ التيممِ: إنْ كان مع القدرةِ على استعمالِ الماءِ لمرضٍ، أو زيادَةِ ثمنٍ سُمِّيَ رخصةً[٤]. وإنْ كان مع عدمِهِ: فهو مَعْجُوزٌ عنهُ، فلا يمكنُ تكليفُ استعمالِهِ الماءَ مع استحالتِهِ فكيفَ يُقالُ السببُ قائمٌ[٥]؟

فإنْ قيل: فكيف يُسَمَّى «أكْلُ الميتةِ» رخصةً مع وجوبهِ في حالِ الضرورةِ؟

قلنا: يُسَمَّى رخصةً منْ حيث إنَّ فيهِ سَعَةً[٦]؛ إذْ لمْ يكلِّفْهُ اللهُ تعالى إهلاكَ نفسهِ. ولِكَوْنِ سببِ التحريمِ موجوداً وهو: خُبْثُ المحلِّ ونجاستِهِ.

---

(١) لأن ذلك لم يرد مخالفاً لدليل سابق.

(٢) وهو الحمل الثقيل.

(٣) أي: قارنَّا حالنا بحالهم.

(٤) أي: إباحة التيمم مع وجود الماء في حالة المرض، أو زيادة ثمنه يسمَّى رخصة؛ لأن الأصل وجوب استعمال الماء حال وجوده.

(٥) أي: إذا عدم الماء وعجز المكلَّف عن طلبه لم يكن التيمم رخصة؛ لأن فقد القدرة على استعماله إنما كان لاستحالة وجوده، وإذا سقط سبب التكليف ـ وهو القدرة ـ سقط التكليف باستعمال الماء، ويكون التيمم والحالة هذه عزيمة لا رخصة؛ لأن الرخصة فرع الانتقال عن التكليف، ولا تكليف هنا.

(٦) وهي الخروج من ضائقة الجوع إلى الأكل الدافع له.

ويجوزُ أنْ يُسَمَّى عزيمةً منْ حيثُ: وجوبُ العقابِ بتركِهِ، فهو منْ قبيلِ الجهتين[١].

فأما الحكم الثابتُ على خلافِ العموم[٢]:

فإنْ كان الحكمُ في بقيةِ الصُّورِ لمعْنًى موجودٍ في الصورةِ المخصوصةِ[٣] «كبيع العَرايا»[٤] المخصوصِ منْ «بيع المزابَنَةِ»[٥] المنهي عنها: فهو حينئذٍ رخصةٌ. وإنْ كان لمعْنًى غيرِ موجودٍ في الصورةِ المخصوصة؛ كإباحةِ الرجوعِ في الهبةِ للوالدِ المخصوصِ منْ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **«العائدُ في هبتِهِ كالعائدِ في قَيْئِهِ»**[٦]: فليسَ برخصةٍ؛ لأنَّ المعْنَى الذي حُرِّمَ لأجلِهِ الرجوعُ في الهبةِ غيرُ موجودٍ في الوالدِ[٧]. والله أعلم.

---

(١) أي: يمكن أن يسمى رخصة من جهة، وعزيمة من جهة أخرى.

(٢) أي: عموم التحريم.

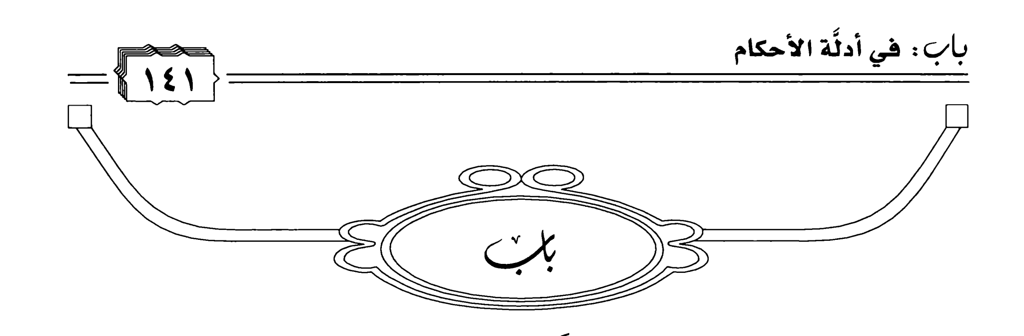
(٣) أي: المستثناة من التحريم.

(٤) وهي بيع الرطب على رؤوس النخل خرصاً بالتمر على وجه الأرض.

(٥) وهي شراء التمر بالتمر في رؤوس النخل، أو هي: بيع كل معلوم بمجهول من جنسه من المأكول والمشروب.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الهبة. وهذا الحكم العام مخصوص منه الوالد، حيث يباح له الرجوع في هبته لولده، لما ورد أن النبي ﷺ أمر بشيراً بالرجوع فيما وهبه لولده النعمان.

(٧) أي: حرم الرجوع في الهبة؛ لأن فيه إهداراً لملكية الموهوب له، حيث صارت الهبة ملكاً له. ولا يجوز التعدِّي على ملكيته لها باسترجاعها منه. وهذا المعنى غير موجود في الوالد؛ لأن ما وهبه لولده هو في حقيقته ملك له، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: **«أنت ومالك لأبيك»**. أخرجه الإمام أحمد في مسنده بإسناد صحيح. فالأبوة تجعل للأب من التسلُّط على ما تحت يد الولد ما لم يكن لغيره.



في أدلَّة الأحكام

الأصولُ أربعةٌ[١]: كتابُ الله تعالى، وسنةُ رسوله ﷺ، والإجماعُ، ودليلُ العقلِ المبْقِي على النَّفْيِ الأَصْلِي[٢].

واختُلِفَ في قولِ الصحابي وشرعِ مَنْ قبلَنا[٣]. وسنذكرُ ذلك إن شاءَ الله تعالى.

وأَصْلُ الأحكامِ كلِّها منَ الله سبحانه؛ إِذْ قولُ الرسولِ ﷺ إخبارٌ عن اللهِ بكذا.

والإجماعُ يدلُّ على السُّنَّة[٤].

وإذا نظرْنا إلى ظهورِ الحكمِ عندنا: فلا يَظهرُ إلا بقولِ

---

(١) أي: الأدلة المتفق عليها عند ابن قدامة أربعة: الكتاب والسّنة والإجماع والاستصحاب. ولم يعدَّ القياس منها اتباعاً للغزالي في المستصفى، وأيضاً: اعتباره فرعاً لتلك الأصول؛ لأنه يفتقر في إثبات حجيته إلىٰ دلالة الكتاب. والسُّنة والإجماع.

(٢) أي: استصحاب براءة الذمة.

(٣) أي: اختلف في حجِّيتهما كغيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة.. إلخ.

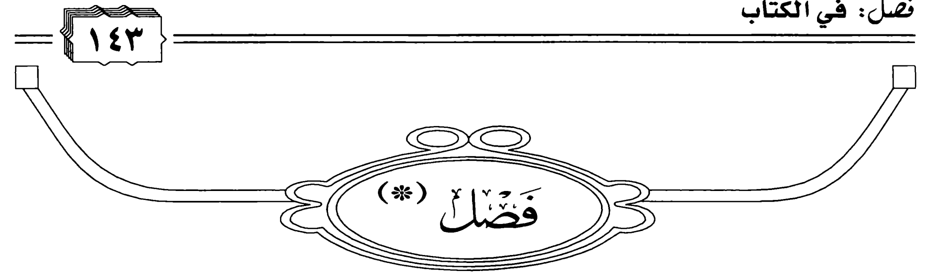
(٤) أي: إذا انعقد الإجماع على نصٍّ من السُّنة أو حكم ثبت بها، فهو بهذا قد دلَّ على أن السُّنَّة أحكام الله.

الرسولِ ﷺ، فإننا لا نَسمعُ الكلامَ مِنَ اللهِ تعالى، ولا مِنْ جبريلَ عليه السلام، وإنما ظهرَ لنا مِنْ رسول الله ﷺ، والإجماعُ يدلُّ على أنهمْ استندوا إلى قولِه[1].

لكنْ إذا لم نُحررِ النظرَ وجمعْنا المداركَ: صارتِ الأصولُ التي يجبُ فيها النظرُ منقسمةً إلى ما ذكرنا.



(١) أي: إلى قول النبي ﷺ.



فَصْلٌ (*)

وكتابُ الله سبحانه هو كلامُه.

وهو القرآنُ الذي نزلَ به جبريلُ عليه السلام على النبيِّ ﷺ.

وقال قومٌ: الكتابُ غيرُ القرآنِ.

وهو باطلٌ. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٢٩، ٣٠] وقالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١]. فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن وسمُّوه قرآناً وكتاباً. وقال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]، ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] سماه قرآناً وكتاباً.

وهذا مما لا خلافَ فيه بين المسلمينَ.

وحَدُّهُ: ما نُقل إلينا بين دَفَّتَي المصحفِ نقلاً متواتراً.

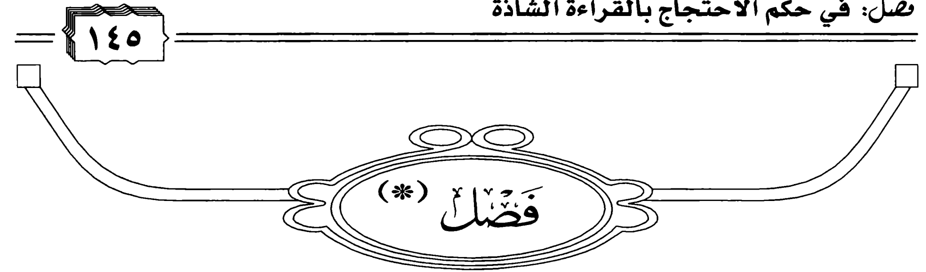
وقيدناهُ بالمصاحفِ؛ لأنَّ الصحابةَ رضي الله عنهم بالغوا في نَقْلِهِ وتَجْرِيدِهِ

(*) في المراد بالكتاب، وحده.

عما سواهُ حتى كرِهُوا التَّعَاشِيرَ[(١)] والنَّقْطَ؛ كيلا يختلطَ بغيره فنعلمَ أنَّ المكتوبَ في المصحفِ هو القرآنُ، وما خرجَ مِنْهُ فليس مِنْهُ؛ إذْ يستحيلُ في العرفِ والعادةِ مع توفُّرِ الدَّواعي على حفظِ القرآنِ: أنْ يُهْمَلَ بعضُه فلا يُنْقَل أو يُخْلَطَ بهِ ما ليس منهُ.



(١) أي: الحركات. والمراد كرهوا شَكْلَ الحروف بالحركات، كما كرهوا وضع النُّقط عليها.



فَصْلٌ (*)

فأما ما نُقلَ نَقْلاً غيرَ متواترٍ؛ كقراءةِ ابنِ مسعودٍ رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فقد قال قومٌ: ليس بحجَّةٍ[١]؛ لأنهُ خطأٌ قطعاً؛ لأنهُ واجبٌ على الرسولِ تبليغُ القرآنِ طائفةً منَ الأُمَّةِ تقومُ الحُجَّةُ بقولهم، وليس لهُ مناجاةُ الواحدِ بِهِ.

وإنْ لَمْ ينقُلْهُ منَ القرآنِ[٢]: احتَمَل أنْ يكونَ مذهباً له، واحتَمَلَ أنْ يكون خبراً. ومع التردُّدِ لا يُعْمَلُ بهِ[٣].

والصحيحُ: أنهُ حُجَّةٌ[٤]؛ لأنه يُخْبِرُ أنهُ سمِعَهُ منَ النبي ﷺ، فإنْ لَمْ يكنْ قرآناً: فهو خَبَرٌ. فإنه رُبَّما سمِعَ الشيءَ منَ النبي ﷺ تفسيراً فظنَّهُ قرآناً. ورُبَّما أَبْدَلَ لَفْظَةً بمثلِها ظنّاً منهُ أنَّ ذلكَ جائزٌ. كما روي عنِ ابنِ مسعودٍ رضي الله عنه أنهُ كانَ يُجَوِّزُ مثلَ ذلكَ. وهذا يجوزُ في الحديثِ دونَ القرآن.

ففي الجملةِ: لا يخرجُ عن كونهِ مسموعاً منَ النبي ﷺ ومرويّاً

(*) في حكم الاحتجاج بالقراءة الشاذَّة.

(١) أي: لا تثبت بها الأحكام الفقهية نفياً أو إثباتاً، وهو رأي الجمهور، وهذا المذهب الأول.

(٢) والمعنى: إن لم يَنْقُل الصحابي غير المتواتر على أنه من القران. ففيه احتمالان.

(٣) فلا تكون القراءة الشاذَّة حجة.

(٤) هذا المذهب الثاني، وانتصر له ابن قدامة.

عنه. فيكونُ حجةً كيفَ ما كانَ[١].

وقولُهم[٢]: يجوز أنْ يكونَ مَذهباً[٣].

قلنا: لا يجوز ظنُّ مثلِ هذا بالصحابة رضي الله عنهم[٤]؛ فإن هذا افتراءٌ على اللهِ وكذبٌ عظيمٌ؛ إذْ هو جَعَلَ رأيَهُ ومذهبَه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآناً.

والصحابة رضي الله عنهم لا يجوزُ نسبةُ الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبونَ في جَعْلِ مذاهبِهم قرآناً؟ هذا باطلٌ يقيناً.



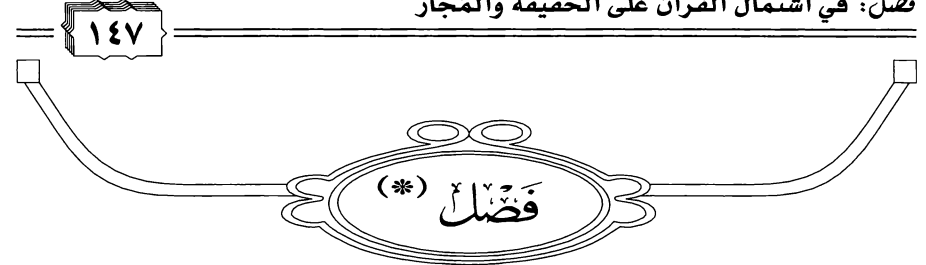
(١) وذلك لتحقق سماعه من النبي ﷺ.

(٢) أي: قول الجمهور وهو المذهب الأوَّل.

(٣) وهذا هو الاحتمال الأوَّل.

(٤) وهو تسمية مذاهبهم قرآناً.





فَصْلٌ (*)

والقرآنُ يشتملُ على الحقيقةِ[1] والمَجَاز.

وهو: اللفظُ المستعملُ في غيرِ موضوعِه الأصلِي على وجهٍ يَصحُّ؛ كقوله: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤]، ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧]؛ أي: أولياءَ اللهِ.

وذلك كلُّهُ مجازٌ؛ لأنه استعمالُ اللفظِ في غير موضوعهِ. ومَنْ منع ذلك فقد كابَرَ. ومن سلَّمَهُ وقالَ: لا أسميهِ مجازاً[2]: فهو نزاعٌ في عبارةٍ لا فائدةَ في المشاحَّةِ فيهِ. والله أعلم.



(*) في اشتمال القرآن على الحقيقة والمجاز.

(١) وهي اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

(٢) وإنما أسميه زيادة، ونقصان، واستعارة، وتقديم وتأخير.



فَصْلٌ (*)

قال القاضي: ليس في القرآنِ لفظٌ بغيرِ العربيَّة(١)؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُواْ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] ولو كان فيه لغةُ العجمِ لم يكنْ عربياً محْضاً. وآياتٌ كثيرة في هذا المعنى.

ولأنَّ الله سبحانه تحدَّاهم بالإتيانِ بسورةٍ منْ مثلِه(٢)، ولا يتحدَّاهم بما ليس مِنْ لسانِهم ولا يحسنونه.

ورُوي عن ابن عباسٍ وعكرمةٍ رضي الله عنهما أنهُمَا قالا: فيه ألفاظٌ بغيرِ العربيَّةِ(٣).

قالوا: ﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ﴾(٤) بالحبشيةِ، و«مشكاة»(٥) هنديةٌ، و«إستبرق»(٦) فارسيةٌ.

وقال من نَصَرَ هذا: اشتمالُ القرآن على كلمتينِ ونحوهِما

(*) في أن القرآن هل يشتمل على ألفاظ غير عربية أو لا؟

(١) وهو قول عامَّة الفقهاء والمتكلمين، وهو مذهب أكثر الأصوليين.

(٢) وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣].

(٣) المذهب الثاني.

(٤) الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ [المزمل: ٦].

(٥) الواردة في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٣٥].

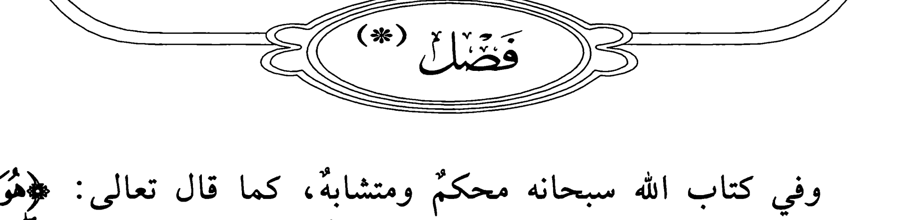
(٦) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف: ٣١].

أعْجَميةٍ لا يخرجُهُ عن كونِهِ عربياً وعنْ إطلاقِ هذا الاسمِ عليهِ، ولا يُمَهِّدُ للعرب حجَّةً[١]، فإن الشعرَ الفارسيَّ يُسمَّى فارسياً وإن كان فيه آحادُ كلماتٍ عربيةٍ.

ويمكنُ الجمعُ بين القولين بأنْ تكونَ هذه الكلماتُ أصلُها بغيرِ العربية، ثم عَرَّبَتْها العربُ، واستعملتْها فصارتْ مِنْ لسانِها بتعريبِها واستعمالِها لَها، وإنْ كان أصلُها أعجميّاً.



(١) أي: لا يساعدهم وجود كلمة غير عربية على أن يقولوا: إن القرآن غير عربي.



فَصْلٌ (*)

وفي كتاب الله سبحانه محكمٌ ومتشابهٌ، كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

قال القاضي[١]: المحكمُ: المفَسَّرُ، والمتشابِهُ: المجمَلُ؛ لأن الله سبحانه سَمَّى المحكماتِ أمَّ الكتابِ، وأمُّ الشيءِ: الأصلُ الذي لم يتقدمْهُ غيرُه، فيجبُ أنْ يكونَ المحكمُ غيرَ محتاجٍ إلى غيرِهِ، بلْ هو أصلٌ بنفسِهِ وليسَ إلا ما ذكرناهُ.

وقال ابنُ عقيلٍ[٢]: المتشابِهُ هو الذي يَغْمُضُ عِلْمُهُ على غيرِ العلماءِ المحققينَ كالآياتِ التي ظاهرُها التعارضُ؛ كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥]، وقال في أخرى: ﴿قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢] ونحو ذلك[٣].

وقال آخرون[٤]: المتشابِهُ: الحروفُ المقَطَّعَةُ في أوائلِ السُّوَرِ، والمحكمُ: ما عداهُ.

(*) في اشتمال القرآن على محكم ومتشابه.

(١) هذا القول الأول.

(٢) هذا القول الثاني.

(٣) ويمكن أن يزال التعارض بين الآيتين بأن يقال: لا ينطقون بحجَّة نافعة وإن كانوا ينطقون. ويكون المحكم على هذا: الواضح الذي ليس فيه غموض.

(٤) هذا القول الثالث.

وقال آخرون[١]: المحكمُ: الوعْدُ، والوعيدُ، والحرامُ، والحلالُ، والمتشابِهُ: القصصُ والأمثالُ.

والصحيحُ: أنَّ المتشابِهَ: ما وردَ في صفاتِ الله سبحانه مما يجبُ الإيمانُ به ويَحْرُمُ التعرُّضُ لتأويلِهِ؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] ونحوه.

فهذا اتفقَ السلفُ رحمهم الله على الإقرارِ به وإِمْرارِهِ على وجهِهِ، وتَرْكِ تأويلِهِ[٢].

فإن الله سبحانهُ ذَمَّ المتَّبِعينَ لتأْويلِهِ وقَرَنَهُمْ ـ في الذَّمِ ـ بالذينَ يَبْتَغُونَ الفِتْنَةَ وسماهمْ أهلَ زَيْغٍ.

وليسَ في طلبِ تأويلِ ما ذكروهُ منَ المجملِ وغيرِه ما يُذَمُّ بِهِ صاحبُهُ، بلْ يُمْدَحُ عليه؛ إِذْ هو طريقٌ إلى معرفةِ الأحكامِ، وتَمْيِيزِ الحلالِ منَ الحرامِ.

ولأنَّ في الآيةِ[٣] قرائنَ تدلُّ على أن الله سبحانه منفردٌ بعلْمِ تأويلِ المتشابِهِ، وأنَّ الوقفَ صحيحٌ عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾ [آل عمران: ٧] لفظاً ومعنًى.

---

(١) هذا القول الرابع.

(٢) كما قال الإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ لما سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

(٣) يقصد قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ...﴾ الآية [آل عمران: ٧].

أما اللفظُ: فلأنهُ لو أرادَ عَطْفَ «الراسخينَ» لقال: و﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] بالواو.

وأما المعنى: فلأنه ذَمَّ مُبْتَغِي التأويلَ، ولو كانَ ذلكَ للراسخينَ معلوماً: لكانَ مُبْتَغِيهِ ممدوحاً لا مذموماً.

ولأن قولَهُم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يدلُّ على نوعِ تَفْويضٍ وتسليمٍ لشيءٍ لَمْ يَقِفُوا على معناهُ. سيَّمَا إذَا أَتْبَعوهُ بقولِهِمْ: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فَذِكرُهُم ربهم ـ هاهنا ـ يعطي الثقةَ بهِ، والتسليمَ لأمرِهِ، وأنَّه صَدرَ منهُ، وجاءَ مِنْ عندِهِ، كما جاءَ مِنْ عندِهِ المحكَمُ.

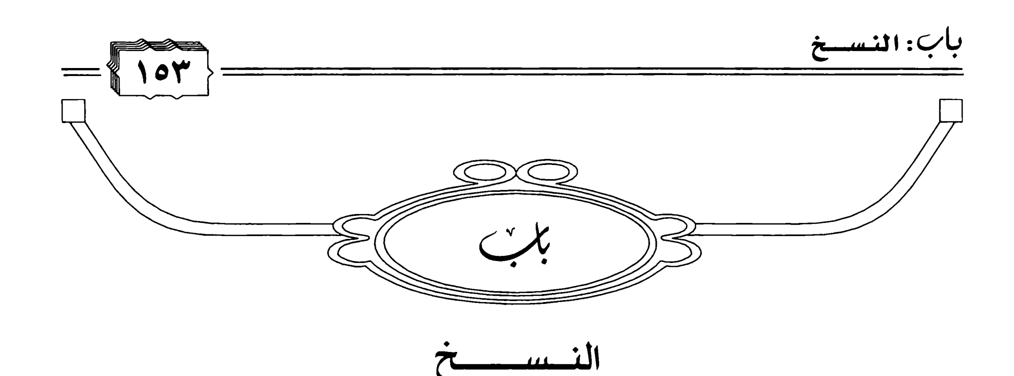
ولأنَّ لفظةَ: «أَمَّا» لتفصيلِ الجُمَلِ، فذِكْرُه لهَا في ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧] مع وصْفِهِ إياهم بابْتِغاءِ المتشابِهِ، وابْتِغاءِ تأويلِه يدُلُّ على قسمٍ آخَرَ يُخالفُهُم في هذهِ الصِّفَةِ وهم ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ [آل عمران: ٧] ولو كانوا يعلمونَ تأويلَهُ لَمْ يخالفوا القسم الأَوَّلَ في ابتغاءِ التأْويلِ.

وإذْ قدْ ثَبَتَ: أنهُ غيرُ معلومِ التأويلِ لأحدٍ: فلا يجوزُ حمْلُهُ على غيرِ ما ذكرناهُ؛ لأنَّ ما ذُكِرَ مِنْ الوجوهِ يَعْلَمُ تأويلَه كثيرٌ منَ الناس.

فإنْ قيل: فكيفَ يخاطبُ اللهُ الخلقَ بما لا يعقلونهُ؟ أَمْ كيفَ يُنْزِلُ على رسوله ما لا يُطَّلَعُ على تأويلِهِ؟

قلنا: يجوزُ أنْ يكلِّفهمُ الإيمانَ بما لا يَطَّلِعونَ على تأويلِهِ، ليخْتَبِرَ طاعتَهُمْ كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية، ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

وكما اختبرهمْ بالإيمانِ بالحروفِ المقَطَّعَةِ مع أنهُ لا يُعْلَمُ معناها. والله أعلم.



النســـــخ

النسخُ في اللغة: الرفعُ والإزالةُ، ومنه: «نَسَخَتِ الشمسُ الظلَّ»[١] و«نسخَتِ الريحُ الأثَرَ»[٢].

وقد يُطلقُ[٣] لإرادةِ ما يشبهُ النقلَ[٤]؛ كقولهم: نسخْتُ الكتابَ.

فأما النسخُ في الشرع: فهو بمعنى الرفعِ والإزالةِ لا غيرُ[٥].

وحَدُّهُ: رفعُ الحكمِ الثابتِ بخطابٍ متقدمٍ بخطابٍ مُتَراخٍ عنهُ.

ومعنى الرفعِ[٦]: إزالةُ الشيءِ على وجهٍ لولاه لبقيَ ثابتاً[٧]. على مثالِ: «رفعِ حُكمِ الإجارةِ بالفسخِ»، فإنَّ ذلك يفارقُ زوالَ حكمِها بانقضاءِ مُدَّتِها[٨].

---

(١) هذا مثال النسخ إلى بدل.

(٢) هذا مثال النسخ إلى غير بدل.

(٣) أي: النسخ في اللغة.

(٤) لأن المنسوخ منه بقي ثابتاً على حاله لم يتغيَّر، فالنقل في الكتابة مجاز.

(٥) أي: لا يشمل إطلاق اسم النسخ على ما يشبه النقل؛ لأنه نسخ صُورِي لا حقيقي.

(٦) شروع في شرح التعريف الاصطلاحي الذي اختاره.

(٧) أي: لولا مجيء الناسخ لبقي الحكم الأول ثابتاً.

(٨) هذا قياس الحكم الشرعي على عقد الإجارة، فكما أن فسخ عقد الإجارة =

وقيدْنَا الحدَّ «بالخطابِ المتقدِّمِ» لأنَّ ابتداءَ العباداتِ في الشرعِ مزيلٌ لحكْمِ العقلِ منْ براءَةِ الذمةِ، وليستْ بنسخٍ[١].

وقيدناهُ «بالخطاب الثاني» لأنَّ زوالَ الحكمِ بالموتِ والجنونِ ليسَ بنسخٍ.

وقولُنا: «مع تراخيهِ عنهُ» لأنه لو كانَ متصلاً بهِ: كانَ بياناً وإتماماً لمعنَى الكلامِ وتقديراً له بمدَّةٍ وشرطٍ.

وقال قومٌ: النسخ: كشفُ مُدّةِ العبادةِ بخطابٍ ثانٍ[٢].

وهذا[٣] يوجبُ أنْ يكونَ قولُه: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً وليس فيهِ معنَى الرفْعِ، فإنَّ قولَه[٤] إذا لمْ يتناولْ إلا النهارَ: فهو متباعِدٌ عنِ الليلِ بنفسِهِ، فما معْنَى نسخِهِ؟ وإنما يرفعُ ما دخلَ تحت الخطابِ الأولِ. وما ذكروهُ تخصيصٌ[٥].

= قَطَعٌ لدوامها، فكذا نسخ الحكم الشرعي قَطعٌ لدوامه. مثال ذلك: لو استأجر أرضاً سنة، ثم انقطع ماؤها أثناء المُدَّة، أو بانت مستحقَّة لغيره، فللمستأجر الفسخ. أما إذا انقضت مدَّة الإجارة وارتفع حكمها فإن هذا لا يسمى فسخاً، فكذا الحكم المنسوخ لا يسمى نسخاً إذا قلنا: إن النسخ بيان انتهاء مدَّة الحكم.

(١) لأن النسخ رفع حكم ثابت بنصٍّ، ولا حكم هنا رُفِعَ.

(٢) نسب هذا القول إلى الفقهاء. ومرادهم أن النسخ بيان مدَّة العبادة وقطع لدوامها.

(٣) بدأ ابن قدامة في الردِّ عليهم ومناقشتهم.

(٤) أي: قول الله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

(٥) أي: أن النسخ دلَّ على أن العبادة يراد بها مدَّة مخصوصة من الزمان.

على أنَّ نسخَ العبادةِ قبلَ وقتِها والتمكُّنِ مِنْ امتثالِها جائزٌ، وليسَ فيه بيانٌ لانقطاعِها[١].

وحَدَّ المعتزلةُ النسخَ بأنه: الخطابُ الدالُّ على أنَّ مثْلَ الحكمِ الثابتِ بالنَّصِ المتقدِّمِ زائلٌ على وجهٍ لولاهُ لكانَ ثابتاً.

ولا يصحُّ[٢]؛ لأنَّ حقيقةَ النسخِ: الرفْعُ وقدْ أخْلَوا الحدَّ عنه[٣].

فإن قيل: تحديدُ النسخ بالرفعِ لا يصحُّ؛ لخمسةِ أوجُهٍ:

أحدُها: أنه لا يخلو إما أنْ يكونَ رفْعاً لثابتٍ، أوْ لِمَا لا ثَباتَ لَهُ. فالثابتُ لا يمكنُ رفعُهُ، وما لا ثباتَ لهُ لا حاجةَ إلى رفعِهِ.

الثاني: أنَّ خطابَ الله تعالى قديمٌ، فلا يمكنُ رفعُهُ.

الثالثُ: أنَّ اللهَ تعالى إنَّما أثبتَهُ لِحُسْنِهِ، فالنهيُ يؤدِّي إلى أنْ ينقلِبَ الحَسَنُ قبيحاً.

الرابعُ: أنَّ ما أمَرَ بِهِ: إنْ أرادَ وجودَهُ: كيفَ ينْهَى عنهُ حتى يَصيرَ غيرَ مرادٍ؟

الخامسُ: أنه يدلُّ على «البَدَاءِ» فإنهُ يدلُّ على أنهُ بَدا لَهُ مِمَّا كانَ حَكَمَ بِهِ ونَدِمَ عليهِ وهذا محالٌ في حقِّ اللهِ تعالى.

---

(١) لأنها لم تمارس عملياً. ومع ذلك يسمَّى نسخاً، ولكن بناء على تعريفكم لا يسمَّى ذلك نسخاً؛ لأنه لا يشمل هذه الصورة، فكان التعريف غير جامع لأفراد المعرف؛ فيكون باطلاً.

(٢) هذا حكم من ابن قدامة على تعريف المعتزلة بأنه باطل ولا يعتد به.

(٣) والمعنى: أن تعريفهم للنسخ خلا عن حقيقته، وهي الرفع؛ فيكون باطلاً. وأيضاً: هو تعريف للناسخ لا للنسخ، فيكون التعريف في غير محلِّه.

قلنا[١]: أما الأولُ: ففاسدٌ، فإنا نقولُ: «بلْ هو رفعٌ لحكم ثابتٍ لولاهُ لبَقِيَ ثابتاً» كالكَسْرِ من المكْسورِ»[٢] و«الفَسْخِ في العقودِ»[٣].

لو قال قائلٌ: إن الكسْرَ إما أنْ يرِدَ على معدومٍ أو موجودٍ، فالمعدومُ لا حاجةَ إلى إعْدامهِ. والموجودُ لا ينكسِرُ: لكانَ غيرَ صحيحٍ؛ لأنَّ معناه: أنَّ له مِنَ استحْكامِ البِنْيَةِ ما يَبْقَى لولا الكسرُ، وندركُ تفرقةً بين كسْرِهِ وبين انكسارِهِ بنفسهِ؛ لتناهي الخلَلَ فيه. كما ندركُ تفرقةً بين فسخِ الإجارةِ وبين زوالِ حكمِها لانقضاءِ مدتِها[٤].

وبهذا[٥] فارقَ «التخصيصُ» «النسخَ»، فإنَّ التخصيصَ يدلُّ على أنهُ أُريدَ باللفظِ البعضُ[٦].

---

(١) بدأ ابن قدامة يجيب عن تلك الأوجه الخمسة التي اعترض بها المعتزلة على تعريف النسخ بالرفع.

(٢) فإن الكسر علَّة الانكسار، فلولا الكسر لبقي الشيء سليماً، فكذلك الحكم الشرعي؛ لولا الناسخ لبقي محكماً.

(٣) أي: إذا طرأ على العقد ما يقطع استمراره: انفسخ، ولولا هذا الطارئ لبقي على انعقاده، فكذلك الحكم الشرعي لولا ما طرأ عليه من رفع لبقي ثابتاً.

(٤) فإن الإجارة إذا استمرت إلى نهاية مدَّتها، قيل: ارتفع العقد، وإذا طرأ عليها ما يقطع استمرار مدَّتها، قيل: انفسخ العقد. فكذلك الحال في الحكم الشرعي، فإن مدَّة التكليف به معلومة عند الله تعالى. فإذا انتهت تلك المدَّة رفعه سبحانه عن عباده، وليس في ذلك ما يقدح في حقِّ الحكم، كما أن زوال الإجارة بانتهاء مدَّتها لا يكون قادحاً في ذاتها.

(٥) أي: إدراك التفرقة بين كسر الشيء وانكساره بنفسه.

(٦) والمعنى: أن «الرفع» قاسماً مشتركاً بين النسخ والتخصيص، إلا أن إطلاقه على النسخ أولى لكون المرفوع فيه مما تناوله لفظ الخطاب ابتداءً، بخلاف التخصيص.

وأما الثاني[١]: فإنهُ إنما يُراد بالنسخِ: رفْعُ تعلُّقِ الخطابِ بالمكلَّفِ، كما يزولُ تعلُّقُه بهِ لطَرَيانِ العجْزِ والجنونِ، ويَعودُ بِعَوْدِ القدرةِ والعقْلِ، والخطابُ في نفسهِ لا يتغيَّرُ[٢].

وأما الثالثُ[٣]: فينبني على «التحسينِ والتقبيحِ في العقلِ» وهو باطلٌ. وقد قيل: إن الشيءَ يكونُ حسناً في حالةٍ، وقبيحاً في أُخرى، لكنْ لا يصحُّ هذا العُذْرُ[٤] لجوازِ النسخ قبْلَ دخولِ الوقْتِ، فيكونُ قد نَهى عمَّا أمَرَ بهِ في وقتٍ واحدٍ.

والرابعُ[٥]: ينْبَنِي على أنَّ الأمرَ مشروطٌ بالإرادةِ[٦]. وهو غيرُ صحيحٍ[٧].

وأما الخامسُ[٨]: ففاسدٌ، فإنهمْ إنْ أرادوا أن اللهَ تعالى أباحَ ما حَرَّمَ ونَهى عمَّا أَمَرَ بِهِ: فهو جائزٌ. ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] ولا تناقُضَ. كما أباحَ الأكلَ ليلاً وحَرَّمهُ نهاراً.

---

(١) أي: الوجه الثاني.

(٢) فالرفع في النسخ متوجه إلى متعلّق الخطاب وهو التكليف، لا إلى ذات الخطاب.

(٣) أي: الوجه الثالث.

(٤) وهو: أن الشيء يكون حسناً في وقت، وقبيحاً في وقت آخر. فإن هذا العذر لا يصح لكونه غير مطرَّد في جميع المنسوخات. وذلك لجواز النسخ قبل دخول الوقت.

(٥) أي: الوجه الرابع من وجوه عدم صحَّة تعريف النسخ بالرفع عند المعتزلة.

(٦) أي: إرادة الآمر فعل المأمور به من المأمور.

(٧) حيث لا تلازم بين الأمر والإرادة.

(٨) أي: الوجه الخامس.

وإنْ أرادوا أنهُ انكشفَ لَهُ ما لَمْ يكُنْ عالماً به: فلا يلزَمُ منَ النسخِ؛ فإن الله تعالى يَعْلَمُ أنه يأمرُهم بأمرٍ مُطلقٍ، ويديمُ عليهمْ التكليفَ إلى وقتٍ معلومٍ يَقْطَعُ فيهِ التكليفَ بالنسخِ.

فإن قيل[١]: فهمْ مأمورونَ بهِ في علمِ الله تعالى إلى وقتِ النسخ أو أبداً؟

إن قلتم «إلى وقتِ النسخِ»: فهو بيانُ مُدَّةِ العبادَةِ.

وإن قلتم «أبداً» فقدْ تغيَّرَ علْمُهُ ومعلومُهُ.

قلنا[٢]: بلْ همْ مأمورون في علْمِه إلى وقتِ النسخِ الذي هوَ قطعٌ للحكْمِ المطلَقِ الذي لولاه لدامَ الحكمُ، كما يَعْلَمُ اللهُ البيعَ المطلَقَ مفيداً لحكْمهِ إلى أنْ ينقطعَ بالفسخِ، ولا يعلَمُه في نفسهِ قاصراً، ويَعلَمُ أن الفسخَ سيكونُ[٣]، فينقطعُ الحكمُ به، لا لقُصورِهِ في نفسهِ.

فإن قيلَ: فما الفرقُ بينَ النسخِ والتخصيصِ؟

قلنا: هما مشتَركانِ منْ حيثُ: إنَّ كلَّ واحدٍ يوجبُ اختصاصَ بعضِ مُتَناوَلِ اللفظِ[٤].

مُفْتَرِقانِ مِنْ حيثُ: إنَّ التخصيصَ بيانُ أنَّ المخصوصَ غيرُ مرادٍ باللفظِ.

والنسخُ يخرجُ ما أُريدَ باللفظ الدلالةُ عليهِ كقوله: «صُمْ أبداً» يجوزُ نسخُ ما أُريدَ باللفظ في بعضِ الأزمنةِ.

---

(١) القائل هم المعتزلة. (٢) جواب عليهم.

(٣) أي: بعد أن يطرأ عليه العيب.

(٤) وهو التخصيص الزمني بالنسبة للنسخ، والشخصي بالنسبة للتخصيص.

وكذلك افترقا في وجوه ستة:

أحدُها: أن النسخَ يُشترَط تراخيهِ، والتخصيصُ يجوزُ اقْترانُهُ.

والثاني: أن النسخَ يدخلُ في الأمْرِ بمأمورٍ واحدٍ، بخلافِ التخصيصِ(١).

الثالثُ: أن النسخَ لا يكونُ إلا بخطابٍ، والتخصيصُ يجوزُ بأدلَّةِ العقلِ والقرائنِ.

والرابعُ: أن النسخَ لا يدخل في الأخبارِ، والتخصيصُ بخلافهِ.

والخامسُ: أن النسخَ لا تَبْقَى معهُ دَلالةُ اللفظِ على ما تحتَهُ، والتخصيصَ لا يَنْتَفِي معه ذلك.

والسادسُ: أن النسخَ في المقطوعِ بهِ لا يجوزُ إلا بمثلِهِ، والتخصيصَ فيهِ جائزٌ بالقياسِ وخبرِ الواحدِ وسائرِ الأدلَّةِ.



---

(١) أي: أن النسخ يدخل في الأمر المتناول لفعل واحد؛ كالأمر باستقبال بيت المقدس الذي نُسِخَ باستقبال المسجد الحرام. أما التخصيص فلا يكون إلا فيما فيه عموم وشمول؛ ليخرج منه بعض الأفراد.



فَصْل (*)

وقد أنكر قومٌ النسخَ[(١)].

وهو فاسد[(٢)]؛ لأنَّ النسخَ جائزٌ عقلاً، وقد قامَ دليلُهُ شرعاً.

أما العقلُ: فلا يمتنعُ أنْ يكونَ الشيءُ مصلحةً في زمانٍ دونَ زمانٍ، ولا يَبْعُدُ في أنْ يَعْلَم اللهُ تعالى مصلحةَ عبادِهِ في أنْ يأمرَهُم بأمْرٍ مُطلَق حتى يستعِدوا لهُ فيُثابوا ويمتنِعوا ـ بسببِ العزْمِ عليه ـ مِنْ مَعاصٍ وشهواتٍ، ثم يُخفِّفَهُ عنهم.

فأمَّا دليلُه شرعاً: فقال اللهُ تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١].

وقد أجمعتِ الأمةُ على أنَّ شريعةَ محمدٍ ﷺ قد نَسخَتْ ما خالفها مِنْ شرائعِ الأنبياءِ قبلَهُ.

وقد كان يعقوبُ عليه السلام جَمَعَ بين الأختينِ[(٣)]، وآدمُ عليه السلام كان

(*) في الأدلة على وقوع النسخ.

(١) المراد بالقوم هنا: أبو مسلم بن بحر الأصفهاني من المسلمين، والشمعونية والعنانية من اليهود، لكن أبا مسلم والعنانية يرون جواز النسخ عقلاً وامتناعه شرعاً، أما الشمعونية فذهبوا إلى امتناعه عقلاً وشرعاً.

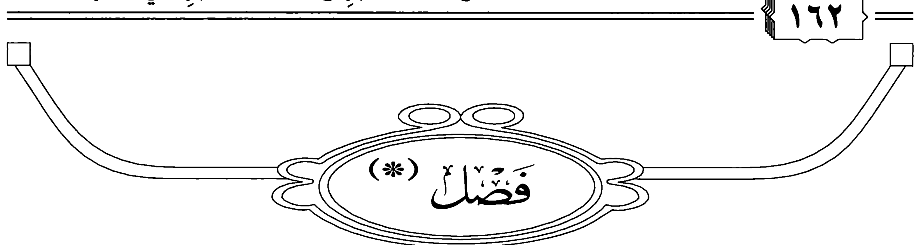
(٢) أي: قول فاسد.

(٣) حيث كان يجوز في شريعته الجمع بين الأختين.

يزوجُ بناتَهُ مِنْ بنيهِ[١]. وهو مُحرَّمٌ في شرائعِ مَنْ بعدَهم مِنَ الأنبياءِ عليهم السلام.



(١) فقد كان يزوج الذكر من البطن الأول الأنثى من البطن الثاني، والعكس. فجعل اختلاف البطن بمنزلة اختلاف النسب؛ لأن الحاجة داعية إلى ذلك.



فَصْلٌ (*)

يجوزَ نسخُ تلاوةِ الآية دونَ حكمِها[١]، ونسخُ حكمِها دونَ تلاوتِها[٢]، ونسخُهُما معاً[٣].

وأحال قومٌ نسخَ اللفظِ[٤]، فإنَّ اللفظَ إنما نزلَ ليُتْلَى ويثابَ عليه، فكيفَ يُرْفَعُ؟

ومنعَ آخرونَ نسخَ الحكمِ دونَ التلاوةِ[٥]؛ لأنها دليلٌ عليه فكيفَ يُرْفَع المدلولُ مع بقاءِ الدليلِ؟

(*) في وجوه النسخ في القرآن.

(١) مثال ذلك: آية الرجم وهي: قوله تعالى: «**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم**». أخرج الحديث الوارد بلفظ هذه الآية: الإمام مالك في الموطأ؛ والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحدود. فقد نسخت الآية وبقي حكمها الذي هو الرَجْم.

(٢) مثال ذلك: آية العدة التي مُدَّتها سنة وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]. فقد نُسِخَ حكمها وهو الحول وبَقِيَ لفظها.
إلى أربعة أشهر وعشر كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

(٣) مثال ذلك: ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «كان فيما أُنْزِلَ من القرآن: عشر رضعات معلومات يُحَرِّمن. فَنُسِخنَّ بخمسٍ معلومات». رواه مسلم، كتاب الرضاع.

(٤) هذا المذهب الثاني، وهو لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم.

(٥) هذا المذهب الثالث.

قلنا[1]: هو مُتَصوَّرٌ عقلاً وواقعٌ.

أما التصوُّرُ: فإنَّ التلاوةَ وكتابتَها في القرآنِ وانعقادَ الصلاةِ بها، مِنْ أحكامِها، وكُلُّ حكم فهو قابلٌ للنسخ.

وتعلُّقُها بالمكلَّفِ في الإيجابِ وغيره: حكمٌ أيضاً، فيقبلُ النسخَ.

وأما الدليلُ على وقوعهِ: فقد نُسخَ حُكْمُ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] وبقيت تلاوتها.

وكذلك الوصيةُ للوالدينِ والأقربينَ[2].

وقد تظاهرتِ الأخبارُ بنسخ آيةِ الرجمِ وحُكْمُها باقٍ.

وقولُهم: «كيف تُرْفَعُ التلاوةُ؟»[3].

قلنا: لا يمتنعُ أنْ يكونَ المقصودُ الحكمُ دونَ التلاوةِ، لكنْ أُنْزِل بلفظٍ مُعَينٍ.

وقولُهم: «كيف يُرْفَعُ المدلولُ مع بقاءِ الدليل؟»[4].

قلنا: إنما يكونُ دليلاً عندَ انفكاكِهِ عما يرفَعُ حكمَهُ[5]، والناسخُ مزيلٌ لحكمه، فلا يَبْقَى دليلاً. والله أعلم.



---

(١) جواب الجمهور على المذهب الثاني والثالث.

(٢) والآية هي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]. حيث نسخ حكمها وبقيت تلاوتها. والناسخ آية المواريث وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

(٣) هو دليل المذهب الثالث.

(٤) بقيَّة دليل المذهب الثالث.

(٥) أي: يكون الدليل دليلاً إذا كان سالماً من الناسخ. أما إذا دخله النسخ فأزال حكمه، لم يعد دليلاً.



فَصْلٌ (*)

يجوزُ نسخُ الأمْرِ قبلَ التمكُّنِ منَ الامتثالِ(١) نحو: أنْ تقولَ في رمضانَ: «حُجُّوا في هذه السنة» وتقولَ قبلَ يوم عرفَةَ: «لا تحجُّوا».

وأنكرتِ المعتزلةُ ذلك؛ لأنهُ يُفْضِي(٢) إلى أنْ يكونَ الشيءُ الواحدُ على وجهٍ واحدٍ مأموراً منهيّاً، حَسَناً قَبيحاً، مَصلَحَةً مفْسَدَةً(٣).

ولأنَّ(٤) الأمْرَ والنهيَ كلامُ الله، وهو عندكم قديمٌ. فكيفَ يَأْمُرُ بالشيء ويَنْهَى عنه في وقتٍ واحد؟

وقد ذكرنا وجْهَ جوازِهِ عقلاً(٥).

ودليلُهُ شرعاً: قصةُ إبراهيمَ الخليلِ عليه السلام، فإن الله سبحانهُ نَسخَ ذَبْحَ الولَدِ عنه قبلَ فِعْلِهِ بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧].

(*) في نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال.

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) هذا الدليل الأول للمعتزلة.

(٣) وذلك لأنهم يجعلون الحسن والمصلحة ملازمين للأمر، والقبح والمفسدة ملازمين للنهي.

(٤) هذا الدليل الثاني للمعتزلة.

(٥) هذا شروع من المؤلِّف ـ رحمه الله تعالى ـ في إيراد أدلَّة الجمهور على الجواز.

وقد اعْتَاصَ[١] هذا على القدَرِيَّةِ حتى تَعَسَّفُوا في تأْويلِهِ منْ ستةِ أوجهٍ:

أحدُها: أنه كان مناماً لا أصلَ له.

الثاني: أنه لم يُؤْمَرْ بالذَّبْحِ وإنما كُلِّفَ العزمَ على الفعلِ لامتحان سرِّهِ في صبره عليه.

الثالثُ: أنه لم يُنْسَخْ، لكنْ قلَبَ الله عُنُقَهُ نُحاساً فانقطع التكليفُ عنه لتعذُّره لا للنسخ.

الرابعُ: أنَّ المأمورَ به: الاضطجاعُ، ومقدماتُ الذبحِ.

الخامسُ: أنه ذبحَ امتثالاً، فالْتَأَمَ الجُرْحُ وانْدَمَلَ؛ بدليل قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥].

السادسُ: أنه إنما أخبرَ أنه يُؤْمَرُ به في المستقبل، فإن لفظَه لفظُ الاستقبالِ، لا لفظُ الماضِي.

والجوابُ منْ وجهين:

أحدُهما: يعمُّ جميعَ ما ذكروه[٢].

والثاني: أنا نُفرِد كلَّ وجهٍ مما ذكروه بجواب.

أما الأولُ[٣]: فلو صَحَّ شيءٌ منْ ذلك: لم يَحْتَجْ إلى فداءٍ، ولم يكنْ بلاءً مُبيناً في حقِّهِ.

والجوابُ الثاني[٤]:

---

(١) أي: صَعُب وعَسُر.

(٢) أي: جواب عامٌّ على جميع ما ذكروه من الأوجه الستَّة.

(٣) وهو الجواب العام. (٤) وهو الجواب التفصيلي.

أما قولهم: كان مناماً لا أصلَ له(١).

قلنا: مناماتُ الأنبياءِ عليهم السلام: وَحْيٌ كانوا يَعْرفونَ الله تعالى بها.

ولو كان مناماً لا أصل له: لَمْ يَجُزْ له قَصْدُ الذبحِ، والتَّلِّ للجبين.

ويدل على فسادِه: قولُ ولدِه عليه السلام: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] ولو لَمْ يُؤْمَر: كان ذلك كذِباً.

والثاني(٢) فاسدٌ لوجهين:

أحدهما: أنه سمَّاهُ ذبحاً بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] والعزمُ لا يُسَمَّى ذَبْحاً.

والآخَرُ: أنَّ العزمَ لا يجبُ ما لَمْ يُعْتَقَدْ وجوبُ المعزومِ عليه، ولوْ لَمْ يكنِ المعزومُ عليه واجباً: كانَ إبراهيمُ عليه السلام أحَقَّ بمعرفتِهِ منَ القَدَرِيةِ(٣).

والثالثُ(٤): لا يصحُّ عندهمْ؛ لأنه إذا عَلِمَ اللهُ أنه يَقْلِبُ عُنُقَهُ حديداً يكونُ آمراً بما يَعْلَمُ امتناعَهُ(٥).

---

(١) وهو الوجه الأول.

(٢) أي: الوجه الثاني من الأوجه الستَّة وهو أنه لم يؤمر بالذبح وإنما كلِّف العزم على الفعل.

(٣) أي: المعتزلة.

(٤) أي: الوجه الثالث، وهو أنه لم ينسخ لكن قلب الله عنقه نحاساً.

(٥) وهذا مخالف لأصول مذهبهم. وهو أن الله إذا كلَّف عبداً يجب عليه أن يُمَكِّنَهُ من فعل ما كلَّفه به، وذلك بإعطائه القدرة على أداء الفعل، فتأويلهم في هذا الوجه لا يصحُّ.

والرابعُ[١]: فاسدٌ؛ لكونه لا يُسَمَّى ذبحاً.

والخامسُ[٢]: فاسدٌ؛ إذْ لوْ صَحَّ: لكان منْ آياتِه الظاهرةِ فلا يُتْرَكُ نَقْلُه، ولمْ يُنْقَلْ. وإنما هو من اختراعِ القَدَرية.

ومعنى قولِهِ: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]؛ أي: عَمِلْتَ عملَ مُصَدِّقٍ[٣]. والتصديقُ غيرُ التحقيقِ[٤].

وقولُهم: إنه أخبرَ أنهُ سيُؤْمَرُ بهِ في المستقبل[٥]: فاسدٌ؛ إذْ لوْ أرادَ ذلكَ لوُجِدَ الأمرُ به في المستقبل؛ كَيْلَا يكونَ خُلْفاً في الكلام.

وإنما عَبَّرَ بالمستقبلِ عنِ الماضي كما قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ﴾ [يوسف: ٤٣] و﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]؛ أي: قد رأيت. وقال الشاعر:

وإذا تكونُ كريهةٌ أُدْعَى لها ... وإذا يُحاسُ الحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ[٦]

---

(١) أي: الوجه الرابع وهو: أن المأمور به هو الإضْجَاع ومقدمات الذبح.

(٢) أي: الوجه الخامس وهو: أنه ذبح فالتأم الجرح واندمل.

(٣) وذلك لما اتخذه من وسائل لتنفيذ الذبح.

(٤) لأن التصديق عمل قلبي باطني، والتحقيق عمل واقعي ظاهري، لكنه سبحانه نَزَّلَ التصديق منزلة التحقيق لَمَّا باشر الأسباب.

(٥) هذا الوجه السادس.

(٦) فقد عَبَّرَ الشاعر في البيت بالمستقبل عن الماضي في قوله: «تكون» أي كانت، وفي قوله: «يُحاس»؛ أي: حِيْسَ. والكريهة: النازلة والشدَّة في الحرب. والحَيْسُ: الأقط يخلط بالتمر والسمن، والمعنى: أنه يُذكر عند الشدة ويُنسى في الرخاء. والقائل هو: هُنَيٌّ بن أحمر الكناني، وقيل: زُرافة الباهلي.

وقولهم: «إنه يُفْضِي إلى أنْ يكون الشيءُ مأموراً منهياً»[١] فلا يمتنع أنْ يكون مأموراً منْ وجهٍ، منهياً عنهُ منْ وجهٍ آخَرَ؛ كما يُؤْمَرُ بالصلاة مع الطهارة، ويُنَهَى عنها مع الحدث.

كذا هاهنا: يجوز أنْ يُجْعَل بقاءُ حكمِه شَرْطاً في الأَمْرِ فيقال: افعلْ ما أمرناكَ به إنْ لمْ يَزُلْ حكمُ أمْرِنا عنكَ بالنهي.

فإن قيل: فإذا عَلِمَ اللهُ سبحانه أنه سيَنْهَى عنهُ: فما معنى أمْرِهِ بالشرطِ الذي يَعْلَمُ انتفاءَه قطعاً؟

قلنا: يصحُّ إذا كان عاقبةُ الأمْرِ مُلْتَبِسَةً على المأمورِ؛ لامتحانهِ بالعزم واشتغالِهِ بالاستعدادِ المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكونُ فيه لطيفةٌ واستصلاحٌ لخَلْقِهِ[٢].

ولهذا جوزوا الوعدَ والوعيدَ بالشرْطِ منَ العالِمِ بعاقبةِ الأمورِ فقالوا: يجوزُ أنْ يَعِدَ الله سبحانه على الطاعةِ ثواباً بشرطِ عدمِ ما يُحْبِطُها، وعلى المعصية عقاباً بشرط عدَمِ ما يكفرُها من التوبة، والله سبحانه عالمٌ بعاقبةِ أمْرِهِ.

جوابٌ ثانٍ: أنه يجوزُ أنْ يكونَ الشيءُ مأموراً منهياً في حالين، إذ ليس المأمورُ حسناً في عينِهِ لوصْفٍ هو عليه قبل الأمرِ بهِ[٣]، ولا

---

(١) جواب عن الدليل الأول للمعتزلة.

(٢) أي: ربما يكون في النسخ رفق بالعباد؛ لأن فيه تخفيفاً عليهم، واستصلاحاً لهم وذلك بانشغالهم بأسباب الطاعة عن أسباب المعصية.

(٣) وإنما اتَّصف بالحسن بعد تعلُّق الأمر به. ولا مانع من أن ينسخ الله سبحانه ما أمر به عباده.

المأمورُ مراداً ليتناقَضَ ذلك(١).

وقولهم: «إنَّ الكلام قديم فيكون أمراً بالشيء ونهياً عنه في حالٍ واحدٍ»(٢).

قلنا: يُتَصَوَّرُ الامتحانُ بِهِ إذا سمعَه المكلَّفُ في وقتين، ولذلك اشترطْنا التراخي في النسخ، ولو سمعَهما في وقتٍ واحد: لمْ يَجُزْ.

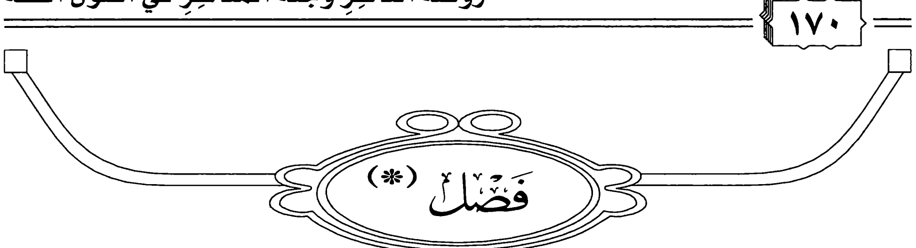
فأمَّا جبريلُ: فيجوزُ أن يَسمعَهُما في وقت واحد ويُؤْمَرُ بتبليغِ الأمة في وقتين؛ لكونهِ غيرَ داخلٍ تحت التكليف، فيأمرُهم بمسالمةِ الكفَّار مطلقاً، وباستقبالِ بيت المقدس، ثم ينهاهمْ عنه بعدَ ذلك. والله أعلم.



---

(١) أي: ليس المأمور مراداً لله تعالى من جهة الإيجاد والإيقاع، وإنما من جهة انعقاد العزم على الفعل لابتلاء سرائر الناس. وقد حصل. فلا تناقض إذا بيَّن الأمر ونسخه قبل الفعل.

(٢) هذا دليلهم الثاني.



والزيادةُ على النصِّ ليستْ بنسخٍ[١].

وهي على ثلاثِ مراتبٍ:

أحدُها: أن لا تتعلقَ الزيادةُ بالمزيدِ عليه كما إذَا أَوْجبَ الصلاةَ ثم أَوْجَب الصومَ.

فلا نَعْلَمُ فيه خلافاً[٢]؛ لأنَّ النسخَ: رفعُ الحكم وتَبْدِيلِهِ ولمْ يَتَغَيَّرْ حُكْمُ المزيدِ عليه، بَلْ بَقِيَ وجوبُهُ وإِجْزاؤُه[٣].

الرتبة الثانيةُ: أنْ تتعلَّق الزيادةُ بالمزيدِ عليه تعلُّقاً ما على وجهٍ لا يكونُ شرطاً فيه؛ كزيادةِ التغريبِ على الجلْدِ في الحدِّ[٤]، وعشرينَ

(*) في الزيادة على النصِّ هل هي نسخ أو لا؟

(١) أي: إذا ورد نصٌّ فيه تكليف بعبادة معينة، ثم ورد نصٌّ آخر فيه زيادة على ما في النصِّ الأول فلا يكون نسخاً له. وهذا هو مذهب الجمهور.

(٢) أي: اتَّفق العلماء على أن الزيادة المستقلَّة ليست بنسخ.

(٣) هذا إذا كانت الزيادة المستقلَّة ليست من جنس المزيد عليه. أما إذا كانت الزيادة المستقلَّة من جنس المزيد عليه؛ كزيادة صلاة على الصلوات الخمس. فقد اختلف العلماء في ذلك. فذهب الجمهور إلى أن هذه الزيادة ليست بنسخ. وذهب بعض الحنفية إلى أنها تكون نسخاً لحكم المزيد عليه، حيث تصير الصلاة الوسطى غير وسطى. المحصول (١/ ٣/ ٥٤١).

(٤) حيث ورد ذلك في خبر آحاد عن عبادة بن الصامت ﵁ أن النبي ﷺ قال: **«خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»**. أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد.

سوْطاً على الثمانينَ في حَدِّ القذْفِ[١].

فذهب أبو حنيفةَ إلى أنه نسخٌ؛ لأنَّ الجلْدَ كان هو الحدَّ كاملاً[٢] يجوزُ الاقتصارُ عليه، ويتعلَّق به التَّفْسيقُ، وردُّ الشهادة. وقد ارتفعَتْ هذه الأحكامُ بالزيادةِ.

ولنا[٣]: أنَّ النسخَ هو رَفْعُ حكْمِ الخطاب، وحُكْمُ الخطابِ بالحدِّ: وجوبُهُ وإجْزاؤهُ عنْ نفسِهِ، وهو باقٍ، وإنما انْضَمَّ إليه الأمْرُ بشيءٍ آخَرَ وجبَ الإتيانُ بِهِ، فأشبهَ الأمرَ بالصيام بعدَ الصلاة.

فأما[٤] صفةُ الكمالِ: فليس هو حكماً مقْصوداً شرعياً، بلِ المقصودُ: الوجوبُ، والأجْزاءُ، وهما باقيان.

ولهذا لوْ أوجَبَ الشرعُ الصلاةَ ـ فقط ـ كانت كلَّ ما أوجَبَهُ اللهُ وكمالُه، فإذا أوجَبَ الصومَ: خرجتِ الصلاةُ عنْ كونِها كلَّ الواجبِ، وليسَ بنسخٍ اتفاقاً[٥].

---

(١) فيما لو فرض أن الشارع زاد ذلك، فهذه الزيادة ليست شرطاً في الحدِّ، حيث يصحُّ بدونها، لكن لها تعلُّق به من جهة أنه لا يكتمل الحدُّ إلا بها.

(٢) حيث وردت به الآية وهي قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

(٣) بدأ ابن قدامة يستدل لمذهب الجمهور على أن الزيادة على النصِّ ليست بنسخ.

(٤) ردّ على دليل الحنفية.

(٥) أي: خروج الصلاة عن كونها كل الواجب وكماله إلى كونها بعض الواجب ليس نسخاً لها؛ بل تبقى واجبة كما هي مضموماً إليها ما زيد عليها. وهذا باتفاق الأصوليين جميعاً. فكذلك خروج الحدِّ عن كونه كل الواجب إلى كونه بعض الواجب، لا يكون نسخاً له، بل يبقى على أصله مع ضمِّ الزيادة عليه.

وأما الاقتصارُ عليه[١]: فليس هو مستفاداً مِنْ منطوقِ اللفظ؛ لأنَّ وجوبَ الحدِّ لا يَنْفِي وجوبَ غيرِهِ. وإنما يُستفادُ منَ المفهومِ، ولا يقولونَ بِهِ[٢].

ثم رَفْعُ[٣] المفهومِ كتخصيصِ العموم؛ فإنه رَفْعُ بعض مُقْتَضَى اللفظِ فيجوزُ بخبرِ الواحِد.

ثم إنما يَستقيمُ هذا[٤]: أنْ لو ثبتَ حكْمُ المفهومِ واستَقَرَّ، ثم وردَ التغريبُ بعدَه، ولا سبيل إلى معرفتهِ، بلْ لَعلَّهُ وردَ بياناً لإسقاطِ المفهومِ متصلاً به، أو قريباً منه[٥].

وأما[٦] التفسيقُ، وردُّ الشهادةِ: فإنما يتعلَّق بالقذْفِ لا بالحدِّ.

ثُمَّ لو سُلِّم تعلُّقُه بالحدِّ: فهو تابعٌ غيرُ مقصودٍ، فصارَ كحلِّ النكاحِ بعدَ العدَّةِ، ثم تَصرُّفُ الشرعِ في العدة بردِّها منْ حولٍ إلى

---

(١) أي: الاقتصار على الحدِّ المذكور في الآية.

(٢) هذا هو الجواب الأول.

(٣) هذا هو الجواب الثاني.

(٤) هذا الجواب الثالث، ومعناه: إنما يستقيم قولكم بأن الزيادة على حدِّ الزنا نسخ.

(٥) ومعناه: إنما يستقيم قولكم بأن الزيادة نسخ: لو ثبت حكْمُ المفهوم من النصِّ وهو وجوب الاقتصار عليه، لكن لا سبيل إلى معرفة ذلك. بل لعل النصَّ الوارد بالزيادة ورد بياناً لإسقاط المفهوم وهو وجوب الاقتصار عليه، وأن الزيادة لا مانع منها شرعاً. وهذه الزيادة مترددة بين أن تكون متَّصلة بالنصِّ أو قريباً منه، وعلى كلا الحالين لا تكون نسخاً.

(٦) هذا جواب عن الجزئية الثالثة من دليل الأحناف.

أربعةِ أشهرٍ وعشْرٍ، ليس تصرُّفاً في حلِّ النكاحِ، بلْ في نفسِ العدة[١].

فإن قيل[٢]: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] يقتضي أن لا يُحكَمَ بأقلَّ منهُما. والحكمُ بشاهدٍ ويمينٍ نسخٌ له.

قلنا: هذا إنما استُفِيدَ منْ مفهومِ اللفظِ، وقَدْ أجَبْنا عنهُ[٣].

الرتبةُ الثالثةُ: أن تتعلَّق الزيادةُ بالمزيدِ عليه تعلُّقَ الشرطِ بالمشروطِ، بحيثُ يكونُ وجودُ المزيدِ عليه بدونِ الزيادة وعدمُهُ واحداً[٤]: كزيادةِ النيَّة في الطهارةِ، والطهارةِ في الطوافِ، وركعةٍ في الصلاةِ.

فذهب بعضُ الشافعيةِ إلى أن الزيادةَ ـ هاهنا ـ نسخٌ، إذْ كان حكْمُ المزيدِ عليه: الإجْزاءَ، والصحَّةَ. وقدِ ارتفعَ[٥].

---

(١) أي: أن تحريم النكاح لا لذاته بل هو من أجل العدَّة، فهو مرتبط بها، فإذا انتهت مدَّة العدَّة انتهت مدَّة تحريم النكاح. فالنكاح تابع للعدَّة غير مقصود. فكذلك الحال بالنسبة للحكم بالتفسيق وردِّ الشهادة، فإنه تابع للحدِّ ـ إن سلمنا ذلك ـ وتبعيَّته للحدِّ توجب بقاءه، لا نسخه، فهو باق ومزاد عليه.

(٢) اعتراض من الحنفية.

(٣) وهو أن الحنفية لا يحتجون بالمفهوم المخالف. فكيف يحتجُّون به هنا.

(٤) لأن صحة المزيد عليه متوقِّفة على حصول المزيد. فالمزيد عليه بدون الزيادة كعدمه.

(٥) أي: ارتفع حكم الإجزاء والصحَّة بعد ورود الزيادة.

وليس بصحيحٍ[1]؛ لأن النسخَ: رَفْعُ حكْمِ الخطابِ بمجموعِهِ، والخطابُ اقتضى «الوجوبَ، والإجزاءَ» والوجوبُ باقٍ بحالِهِ، وإنما ارتفعَ الإجْزاءُ وهو بعضُ ما اقْتَضَى اللفظُ، فهو كرفْعِ المفْهومِ[2] وتخصيصِ العمومِ[3].

ثم إنما يستقيمُ[4]: أنْ لوْ ثبتَ الإجْزاءُ واستقَرَّ، ثم وردتْ الزيادةُ بعدَه. ولم يثبُتُ، بلْ ثبوتُ الزيادةِ بالقياسِ المقارنِ للفظِ، أو بخبرٍ يُحتَمَلُ أنْ يكونَ متَّصلاً بياناً للشرطِ[5] فلا معنى لدعوى استقرارِهِ بالتحكُّمِ[6].

---

(١) هذا رد ابن قدامة عليهم.

(٢) أي: كرفع مفهوم المخالفة، مثل الاقتصار على الجَلْدِ المفهوم من قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٤]. فإن هذا المفهوم ارتفع لما ثبتت زيادة التغريب، لكن لم يترتب على رفعه نسخه، بل بقي مضافاً إليه التغريب.

(٣) فإن إخراج بعض أفراد العام بالتخصيص لا يكون نسخاً لباقي أفراد العموم، بل تظلُّ مشمولة بحكم العام.

(٤) هذا رد ثانٍ على ما ذهب إليه بعض الشافعية.

(٥) أي: إن ثبتت الزيادة بالقياس المقارن للفظ أو بخبر متصل به كان بياناً لا نسخاً.
مثال ثبوت الزيادة بالقياس على حكم مستقر. أن يقال: النيَّة شرط لصحة الطهارة كما أن استقبال القبلة شرط لصحة الصلاة.
ومثال ثبوت الزيادة بخبر متصل: أن يقول النبي ﷺ ـ مثلاً ـ عقب تلاوته قول الله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] يقول: إن الطواف لا يصحُّ إلا بطهارة.

(٦) أي: دعوى استقرار الإجزاء تحكم لا معنى لها. وذلك لعدم وجود مدَّة زمنية فاصلة بين المزيد والمزيد عليه.

ثم لا يصحُّ هذا من أصحاب الشافعي[١]؛ فإنَّهم اشترطوا النيَّةَ للطهارةِ[٢]، والطهارةَ للطوافِ[٣] بالسنةِ، وأصلُهما ثابت بالكتاب[٤].

فإن قيل[٥]: الطهارةُ المَنويَّةُ غيرُ الطهارةِ بلا نيَّةٍ[٦]: وإنما هي نوعٌ آخرُ، فاشتراطُ النيَّةِ يوجبُ رفعَ الأولى بالكليةِ.

قلنا: هذا باطل؛ فإنها لو كانت غيرَها: لوجَبَ أن لا تصحَّ الطهارةُ المَنويَّةُ عند مَنْ لا يوجبُ النيةَ؛ لكونها غيرَ مأمورٍ بها.



---

(١) هذا ردٌّ ثالث على ما ذهب إليه بعض الشافعية.

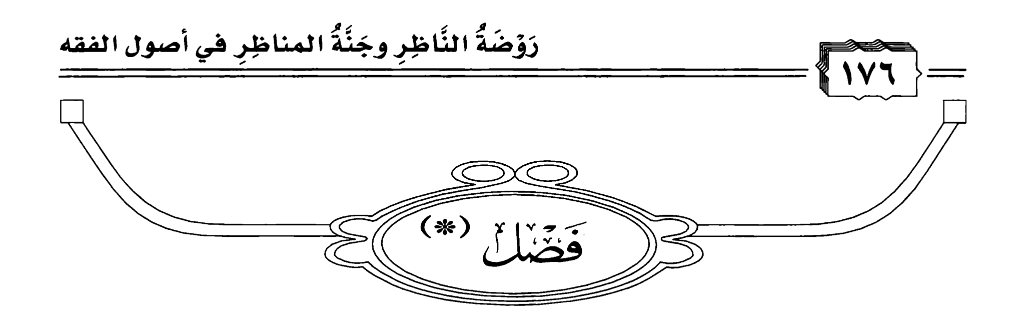
(٢) بحديث: «**إنما الأعمال بالنيات**».

(٣) بحديث: «**الطواف بالبيت مثل الصلاة**».

(٤) وهو قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ...﴾ الآية [المائدة: ٦]. وقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، وإذا كان الشافعية يشترطون النية في الطهارة، والطهارة في الطواف، فلا يصح منهم جعل الزيادة في هذه الرتبة نسخاً، حتى لا يناقضوا أنفسهم.

(٥) اعتراض من بعض الشافعية.

(٦) وهي التي أوجبها الشرع ابتداءً.



فَصْلٌ (*)

ونسخُ جُزءِ العبادةِ المتصلِ بها أو شرطِها ليس بنسخٍ لجملتِها(١).

وقال المخالفون في الرتبةِ الثالثةِ من الزيادةِ: هو نسخٌ(٢)؛ لأنّ الركعاتِ الأربعَ غيرُ الركعتينِ وزيادة.

بدليل: ما لو أتى بصلاةِ الصبحِ أربعاً فإنّها لا تصحُّ(٣).

ولأنّ الركعتينِ كانت لا تُجزي فصارت مُجزِئةً وهذا تغييرٌ وتبديلٌ(٤).

وليس بصحيحٍ(٥)؛ لأنّ الرفعَ والإزالةَ إنما تناولَ الجزءَ والشرطَ

(*) في نسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها هل هو نسخ لجملتها أو لا؟

(١) لو نسخ جزء العبادة المتصل بها؛ مثل: ما لو رفع مثلاً من الظهر ركعتان. أو نسخ شرطها؛ مثل: ما لو أبطل اشتراط الطهارة، فإن هذا نسخ خاصٌّ بذلك الجزء أو الشرط دون أصل العبادة. وهذا مذهب الجمهور.

(٢) وهم بعض الشافعية. قالوا: إنه نسخ لجملتها. وهو مذهب جمهور الحنفية.

(٣) أي: لو كانت الأربع هي الركعتين وزيادة لصحَّت صلاة الصبح أربعاً، ولكنها لا تصحُّ بالإجماع.

(٤) أي: أن الصلاة الرباعية لو أديت ركعتان لم تكن مجزئة، لكن بعد رفع نصفها أجزأت، فهذا التغيير للحكم هو حقيقة النسخ، فيكون ذلك نسخاً للعبادة بجملتها.

(٥) بدأ ابن قدامة في ذكر أدلة الجمهور.

خاصةً، وما سوى ذلك باقٍ بحالِه؛ فهو كالصلاةِ كانت إلى بيتِ المقدسِ ثم نُسخَ ذلك إلى الكعبةِ فلم يكن نسخاً للصلاةِ.

وقولُهم[(١)]: هي غيرُها قد سبقَ جوابُه.

وإنما لا تصحُّ الصبحُ إذا صلَّاها أربعاً لإخلالِه بالسلامِ والتشهدِ في موضعِه.

وقولُهم: «كانت غيرَ مجزئةٍ» معناه: أنّ وجودَها كعدمِها وهذا حكمٌ عقليٌّ ليس من الشرعِ، والنسخُ: رفعُ ما ثبتَ بالشرعِ.

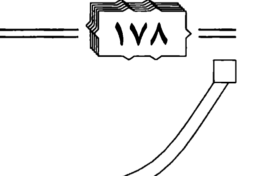
وكذلك وجوبُ العبادةِ مزيلٌ لحكمِ العقلِ في براءةِ الذِّمةِ، وليس بنسخ[(٢)].



---

(١) بدأ ابن قدامة في الردِّ على أدلَّة المخالفين. ومفاد الردِّ الأول: «أن قولهم إن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة» أجيب عنه بالدليل الذي ساقه.

(٢) وإنما هو ابتداء تكليف، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن نسخ جزء العبادة أو شرطها ليس بنسخ لجملتها.



فَصْلٌ (*)

يجوزُ نسخُ العبادةِ إلى غيرِ بدلٍ[(١)].

وقيلَ: لا يجوزُ[(٢)]؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

ولنا[(٣)]: أنّه مُتصوَّرٌ عقلاً، وقد قامَ دليلُه شرعاً.

أما العقلُ: فإنّ حقيقةَ النسخِ: الرفعُ والإزالةُ، ويمكنُ الرفعُ من غيرِ بدلٍ.

ولا يمتنعُ أنْ يعلمَ اللهُ تعالى المصلحةَ في رفعِ الحكمِ وردِّهم إلى ما كان من الحكمِ الأصليِّ.

وأمّا الشرعُ: فإنّ اللهَ سبحانه نسخَ النهيَّ عن: ادِّخارِ لحومِ الأضاحي[(٤)]، وتقديمَ الصدقةِ أمامَ المناجاةِ[(٥)] إلى غير بدلٍ.

(*) في نسخ العبادة إلى غير بدل.

(١) وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين.

(٢) وهو مذهب أكثر المعتزلة.

(٣) دليل الجمهور على الجواز.

(٤) وذلك بقول الرسول ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم: «**إنما نهيتكم من أجل الدافة فكلوا وادخروا ما شئتم**».

(٥) أي: مناجاة الرسول ﷺ. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]. ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المجادلة: ١٣]. فهذا نسخ إلى بدل.

وأما[١] الآيةُ: فقد وردتْ في التلاوةِ وليس للحكْمِ فيها ذِكْرٌ[٢].

على أنه يجوزُ أن يكونَ رَفْعُها خيراً منها في الوقتِ الثاني لكونِها لو وُجِدَتْ فيه كانت مَفْسَدةً[٣].



(١) هذا جواب ابن قدامة على الآية.

(٢) فهي نسخ للألفاظ وليس للأحكام. فالآية ليست في محل الدعوى.

(٣) أي: رفع الآية خير من بقائها في الوقت الثاني، لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة. ويلاحظ أن الردَّين فيهما نظر.

فَصْلٌ (*)

يجوزُ النسخُ بالأخفِّ والأثقلِ(١).

وأنكر بعضُ أهل الظاهرِ جوازَ النسخِ بالأثقلِ؛ لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] ولأنّ اللهَ تعالى رؤوفٌ فلا يليقُ به التثقيلُ والتشديدُ.

ولنا: أنّه لا يمتنعُ لذاتِهِ. ولا يمتنعُ أَنْ تكونَ المصلحةُ في التدريجِ والترقِّي من الأخفِّ إلى الأثقلِ كما في ابتداءِ التكليفِ.

وقد نُسِخَ: التخييرُ بين الفديةِ والصيامِ بتعيينِ الصيامِ(٢).

وجواز تأخيرِ الصلاةِ حالةَ الخوفِ إلى وجوبِ الإتيانِ بها(٣).

وحُرِّم الخمرُ ونكاحُ المتعةِ والحُمُرُ الأهليةُ(٤).

(*) في النسخ بالأخفّ والأثقل والمساوي.

(١) معلوم أن نسخ الحكم ببدل أخف منه أو مساويه جائز بالاتفاق. إنما الخلاف في جواز النسخ ببدل أثقل منه. فذهب الجمهور إلى الجواز.

(٢) في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] بعد قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤].

(٣) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ...﴾ الآية [النساء: ١٠٢].

(٤) أما تحريم الخمر فثابت بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]. =

وأُمِرَ الصحابةُ بترْكِ القتالِ والإعراضِ عنه[١] ثم نُسخَ بإيجابِ الجهادِ[٢].

والآياتُ[٣] التي احتجوا بها وردتْ في صُورٍ خاصةٍ أُريد بها التخفيفُ وليس فيه منعُ إرادةِ التثقيلِ.

وقولُهم: إنّ الله رؤوفٌ، فلا يمنعُ مِنَ التكليفِ بالأثقلِ كما ورد في: التكليفِ ابتداءً، وتسليطِ المرضِ[٤] والفقرِ وأنواعِ العذابِ لمصالحَ يعلمُها.



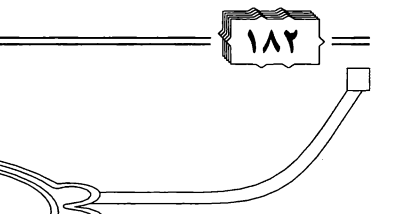
= وأما تحريم نكاح المتعة فثابت بما رواه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: «**يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع ألا وأن الله قد حرمها إلى يوم القيامة**».
وأما تحريم الحُمُرِ الأهلية فثابت بما رواه الترمذي والنسائي ومالك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ «**نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية**».

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ﴾ [البقرة: ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٠٦].

(٢) وذلك في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: ٣٩].

(٣) بدأ ابن قدامة في الردِّ على أدلَّة أهل الظاهر.

(٤) أي: وكما في تسليط المرض والفقر وغيرهما وذلك لمصالح يعلمها سبحانه. وهذه هي الرأفة.



فَصْلٌ (*)

إذا نَزلَ الناسخُ فهل يكونُ نسخاً في حقِّ مَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ؟

قال القاضي: ظاهرُ كلامِ أحمدَ رَحِمَهُ اللهُ أنه لا يكونُ نسخاً(١)؛ لأنّ أهلَ قُباءٍ بلغَهمْ نسخُ الصلاةِ إلى بيتِ المقدسِ وهم في الصلاةِ فاعتدُّوا بما مضى من صلاتِهم(٢).

وقال أبو الخطاب: يتخرّجُ أن يكونَ نسخاً(٣) بناءً على قولِه في الوكيلِ: ينعزلُ بعزلِ الموكِّلِ وإنْ لَمْ يَعْلَمْ؛ لأنّ النسخَ بنزول الناسِخِ لا بالعِلْمِ إذِ العِلْمُ لا تأثيرَ له إلا في نفي العذرِ ولا يمتنعُ وجوبُ القضاءِ على المعذورِ؛ كالحائضِ والنائم. والقِبلةُ يسقطُ استقبالُها في حقِّ المعذورِ فلهذا لَمْ تجبْ على أهلِ قُبَاءٍ الإعادةُ.

وقال بعض مَنْ نَصَرَ الأولَ: النسخُ بالناسخِ(٤)، لكنّ العلمَ شرطٌ؛ لأنّ الناسخَ خطابٌ ولا يكونُ خطاباً في حقِّ مَنْ لَمْ يَبْلُغْهُ.

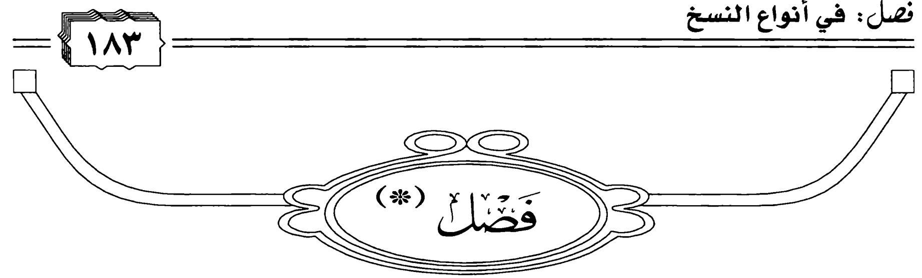
(*) في حكم من لم يبلغه النسخ.

(١) وهو مذهب الحنفية والمعتزلة ورجَّحه الآمدي.

(٢) فقد روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنْزِلَ عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة؛ فاستقبِلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة.

(٣) وهو مذهب بعض الشافعية.

(٤) هذا رد على أبي الخطَّاب. ومفاده: أن النسخ يتحقق بثبوت الناسخ، لكن لا يلزم الحكم في حقِّ المكلَّف إلا بالعلم.



فَصْلٌ (*)

يجوزُ نسخُ القرآنِ بالقرآنِ، والسنّةِ المتواترةِ بمثلِها، والآحادِ بالآحادِ(١).

والسنةِ بالقرآنِ(٢)، كما نُسخُ التوجّه إلى بيتِ المقدسِ(٣) وتحريمُ المباشرةِ في ليالي رمضانَ(٤) وجوازُ تأخيرِ الصلاةِ حالةَ الخوفِ(٥) بالقرآنِ وهو(٦) في السنَّةِ.

فأما نسخُ القرآنِ بالسُّنةِ المتواترةِ.

فقالَ أحمدُ رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يَنسخُ القرآنَ إلا قرآنٌ يجيءُ بعدَه».

(*) في أنواع النسخ.

(١) ويضاف على هذه الثلاثة: نسخ الآحاد بالمتواتر. فهذه الأربعة محلُّ اتفاق بين العلماء.

(٢) هذا النوع محلُّ خلاف بين الأصوليين.

(٣) فقد ثبت التوجه إلى بيت المقدس بالسُّنة؛ لأن النبي ﷺ هو الذي أمر أصحابه بالتوجه إليه، ثم نسخ بالقرآن في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

(٤) نسخ بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]. ولفظ «أُحِلَّ» يقتضي أنه كان محرَّماً قبل ذلك ثم نسخ. كذا قال القرطبي في تفسيره.

(٥) نسخ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ...﴾ الآية [النساء: ١٠٢].

(٦) يعني: المنسوخ في الأمثلة السابقة.

قال القاضي: «ظاهرُه أنّه منعَ منه عقلاً وشرعاً، وهذا قولُ الشافعيِّ».

وقال أبو الخطابِ وبعضُ الشافعيةِ: يجوزُ ذلك؛ لأنّ الكلَّ من عندِ الله ولم يَعْتَبِرِ التجانُسَ[١].

والعقلُ لا يُحيلُه؛ فإنّ الناسخَ في الحقيقةِ هو الله سبحانه على لسانِ رسولِه ﷺ بوحيٍّ غيرِ نَظْمِ القرآنِ، وإنْ جوّزنا له[٢] النسخ بالاجتهادِ فالإذنُ في الاجتهادِ من اللهِ تعالى.

وقد نُسختِ الوصيةُ للوالدينِ والأقربينَ[٣] بقولِه: **«لا وصيةَ لوارثٍ»**[٤].

ونُسخَ إمساكُ الزانيةِ في البيوتِ[٥] بقوله: **«قد جعلَ اللهُ لهن سبيلاً البكرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ وتغريبُ عامٍ، والثَّيِّبُ بالثيِّبِ الجلْدُ والرجْمُ»**[٦].

ولنا[٧] قولُ الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ

---

(١) إذ التجانس وهو التماثل ليس معتبراً في ذلك.

(٢) أي: الرسول ﷺ وهذا هو الدليل العقلي على الجواز.

(٣) الثابتة بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠].

(٤) أخرجه الترمذي. وقال: حديث حسن صحيح.

(٥) الثابت بقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥].

(٦) أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت.

(٧) بدأ في الاستدلال على عدم جواز نسخ القرآن بالسُّنة المتواترة. وقد استدلوا بالقرآن والسُّنة والمعقول.

مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ﴾ [البقرة: ١٠٦] والسُّنَّةُ لا تساوي القرآنَ ولا تكونُ خيراً منه.

وقد روىٰ الدارقطني في «سننهِ» عن جابرٍ ﵁ أنّ النبيَّ ﷺ قال: **«القرآنُ يَنسخُ حديثي، وحديثي لا ينسخُ القرآنَ»**[1].

ولأنه لا يجوزُ نسخُ تلاوةِ القرآنِ وألفاظِه بالسنةِ؛ فكذلك حُكمُه.

وأما الوصيةُ[2]: فإنّها نُسختْ بآية المواريثِ، قالَه ابنُ عمرَ وابنُ عباسٍ، وقد أشارَ النبيُّ ﷺ إلى هذا بقولِهِ: **«إنّ الله تعالى قد أعطي كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، فلا وصيةَ لوارثٍ»**.

وأما الآيةُ الأخرى: فإنّ اللهَ سبحانه أمرَ بإمساكهنّ إلى غايةِ يَجعلُ لهنّ سبيلاً؛ فبيَّن النبيُّ ﷺ أنّ اللهَ جعلَ لهنّ السبيلَ وليس ذلك بنسخٍ. والله أعلم.



(١) حديث موضوع كما قال الذهبي في الميزان (١/٣٨٨) وقال عنه ابن عدي في الكامل: إنه حديث منكر.

(٢) بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلّة القائلين: يجوز نسخ القرآن بالسُّنة المتواترة.



فَصْلٌ (*)

فأما نَسخُ القرآنِ والمتواترِ منَ السُّنَّةِ بأخبار الآحادِ: فهو جائزٌ عقلاً، إذْ لا يمتنعُ أن يقولَ الشارعُ: تَعَبَّدْنَاكُم بالنسخِ بخبرِ الواحدِ، وهو غيرُ جائزٍ شرعاً[1].

وقال قومٌ من أهلِ الظاهرِ: يجوزُ[2].

وقالت طائفةٌ: يجوزُ في زَمنِ النبيِّ ﷺ ولا يجوزُ بعدَه[3]؛ لأنّ أهلَ قُباءٍ قَبلوا خبرَ الواحدِ في نَسخِ القبلةِ.

وكان النبيُّ يبعثُ آحادَ الصحابةِ إلى أطرافِ دارِ الإسلامِ فَيَنْقُلونَ الناسخَ والمنسوخَ.

ولأنه يجوزُ التخصيصُ به فجازَ النسخُ به كالمتواترِ.

ولنا[4]: إجماعُ الصحابةِ ﵃ على أنّ القرآنَ والمتواترَ لا يُدْفَعُ بخبرِ الواحدِ، فلا ذاهبَ إلى تجويزِه، حتى قال عمر ﵁: «لا نَدَعُ كتابَ ربِّنا وسنّةَ نبيِّنا لقولِ امرأةٍ لا ندري أصدقَتْ أم كَذَبَتْ»[5].

(*) في نَسخِ القرآن والسنة المتواترة بالآحاد.

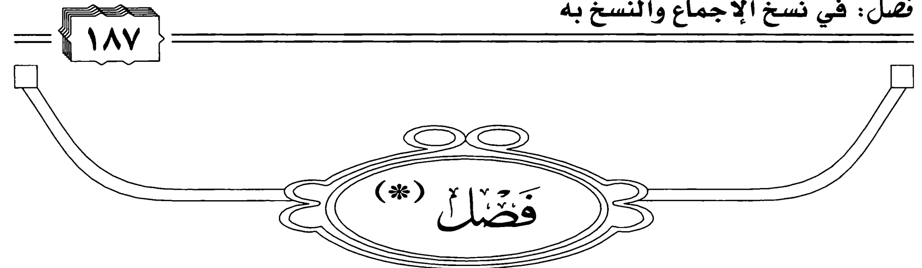
(١) وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٣) هذا المذهب الثالث في المسألة، واستدلُّوا بثلاثة أدلَّة.

(٤) أدلَّة الجمهور على عدم جواز نسخ القرآن والمتواتر من السُّنة بالآحاد.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٢/ ١١٩) عن فاطمة بنت قيس أنها قالت: طلَّقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب قال: «لا ندع كتاب ربنا . . .» وكان يجعل لها السكنى والنفقة.



فَصْلٌ (*)

فأما الإجماعُ فلا يُنْسخُ؛ لأنَّه لا يكونُ إلا بعد انقراضِ زمنِ النَّصِّ، والنسخُ لا يكونُ إلا بنصٍّ.

ولا يُنسخُ بالإجماعِ؛ لأنّ النسخَ إنّما يكونُ لنصٍّ، والإجماعُ لا ينعقدُ على خلافِه؛ لكونِه معصوماً عن الخطأ(١)، وهذا يُفضي إلى إجماعِهم على الخطأ(٢).

فإنْ قيلَ: فيجوزُ أن يكونوا(٣) ظَفَروا بنصٍّ كان خَفِيّاً هو أقوى من النَّصِّ الأول أو ناسخٌ له.

قلنا: فيضافُ النسخُ إلى النَّصّ الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماعِ.

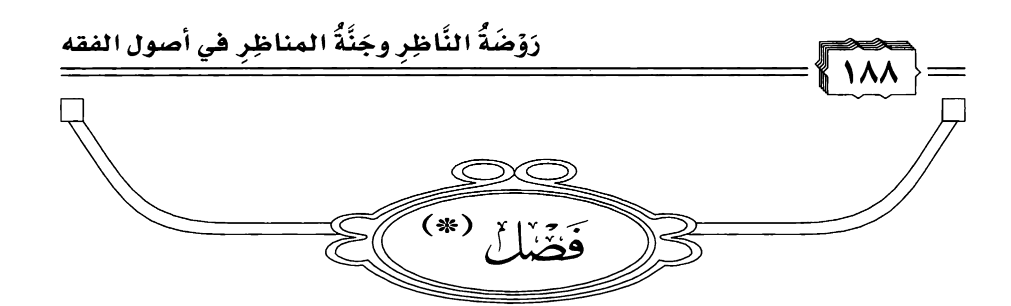


(*) في نسخ الإجماع والنسخ به.

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) أي: النسخ بالإجماع يفضي إلى أن الإجماع الأول المنسوخ كان باطلاً، وحيث ثبت أن الإجماع معصوم عن الخطأ، استحال أن يكون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً.

(٣) أي: المجمعين.



ما ثبتَ بالقياسِ: إنْ كان منصوصاً على علَّتِهِ[١] فهو كالنصّ يُنسخُ ويُنسخُ به.

وما لَمْ يَكُنْ منصوصاً على علَّتِهِ: فلا يُنسخُ ولا يُنْسخُ به على اختلافِ مراتبِه[٢].

وشذَّتْ طائفةٌ فقالتْ: ما جازَ التخصيصُ به جازَ النسخُ به[٣].

وهو[٤] منقوضٌ بدليلِ العقلِ وبالإجماعِ وبخبرِ الواحدِ، فإن التخصيصَ بجميعِ ذلك جائزٌ دونَ النَّسخِ فكيف يتساويان؟

والتخصيصُ: بيانٌ. والنسخُ: رفعٌ. والبيانُ: تقريرٌ. والرفعُ: إبطالٌ[٥].

(*) في نسخ القياس والنسخ به.

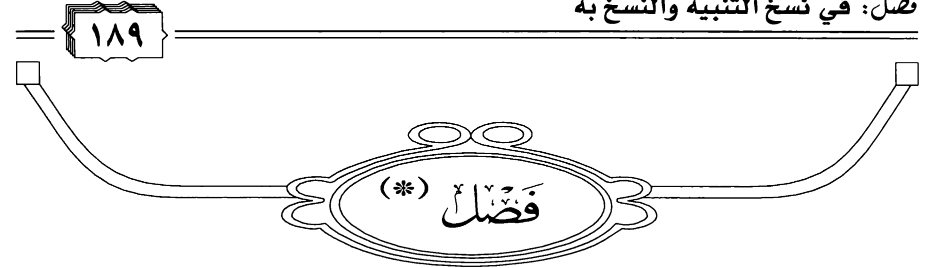
(١) مثال ذلك: لو قال الشارع: «حرمت الخمر لإسكاره» فإذا قيس عليها نبيذ التمر المسكر في التحريم. كان هذا حكماً ثابتاً بقياس منصوص على علَّته. فلو فرض أن الشارع قال: «أَبَحتُ نبيذ الذرة المسكر» فإن كان هذا قبل تحريم نبيذ التمر الثابت بالقياس، فإنه يكون ناسخاً لنبيذ الذرة المسكر.

(٢) أي: سواء كان القياس جلياً أو خفياً. وهو مذهب بعض الشافعية وبعض الحنابلة.

(٣) والقياس يجوز التخصيص به فيجوز النسخ به.

(٤) أي: قول الطائفة الشاذَّة.

(٥) فكيف يجعل النسخ؛ كالتخصيص مع أنهما مختلفان.



فَصْلٌ (*)

والتنبيه(١) يُنسخُ ويُنسخُ به(٢)؛ لأنّه يُفهمُ منَ اللفظِ فهو كالمنطوق وأوضحُ منْهُ.

ومنعَ منْهُ بعضُ الشافعيةِ وقالوا: هو قياسٌ جليٌّ(٣).

وليس بصحيح وإنّما هو(٤): مفهومُ الخطابِ.

ولأنّه يَجري مَجرى النطقِ في الدلالةِ فلا يضرُّ تسميتُه قياساً، وإذا نُسخَ الحكمُ في المنطوقِ بطلَ الحكمُ في المفهومِ وفيما ثَبَتَ بعلّته أو بدليلِ خطابِه.

وأنكرَ ذلك بعضُ الحنفيةِ؛ لأنّه نَسخٌ بالقياسِ(٥).

(*) في نسخ التنبيه والنسخ به.

(١) أي: مفهوم الموافقة، وهو أن يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به، فإن كان أَولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً له فيسمى لحن الخطاب.

(٢) وهو مذهب الجمهور. مثاله: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] يدل بفحوى الخطاب وتنبيهه على تحريم ضرب الوالدين. فلو فرض أن ضرب الوالدين كان مباحاً قبل وجود هذا المفهوم؛ اعتبر هذا المفهوم ناسخاً لإباحة الضرب.

(٣) والقياس لا يكون ناسخاً.

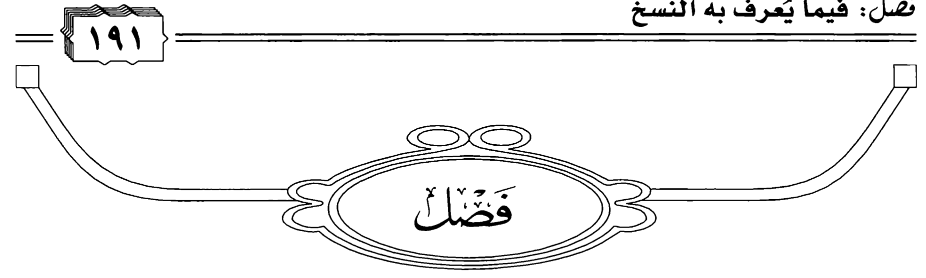
(٤) يعني: التنبيه.

(٥) أي: أنكر الحقيقة أن نسخ حكم المنطوق يفضي إلى نسخ حكم المفهوم؛ لأنه يكون نسخاً بالقياس، والقياس لا يكون ناسخاً أو منسوخاً.

وليس بصحيحٍ؛ لأنّ هذه فروعٌ تابعةٌ لأصلٍ، فإذا سقطَ حُكمُ الأصلِ سقطَ حُكمُ الفرعِ.







فيما يُعرفُ به النسخُ

اعْلَمْ أنّ ذلك لا يُعْرَفُ بدليلِ العقلِ ولا بقياسٍ؛ بَلْ بمجرَّدِ النقلِ وذلك مِن طرُقٍ:

أحدُها: أنْ يكونَ في اللفظِ كقولهِ: **«كنْتُ نَهَيْتُكُمْ عن زيارةِ القبورِ فَزوروها»**[١]. **«كنت رخّصتُ لكم في جلودِ الميتةِ فلا تنتفعوا بها»**[٢].

الثاني: أنْ يذكرَ الراوي تاريخَ سماعِه فيقولَ: سمعتُ عامَ الفتحِ، ويكونُ المنسوخُ معلوماً تَقَدُّمَه.

الثالث: أنْ تُجْمِع[٣] الأُمَّةُ على أنّ هذا الحكمَ منسوخٌ وأنّ ناسخَه متأخرٌ.

الرابع: أنْ ينقلَ الراوي الناسخَ والمنسوخَ فيقولَ: رَخّص لنا رسول الله ﷺ في المتعةِ فمكثنا ثلاثاً ثم نَهانا عنها.

الخامس: أن يكونَ راوي أحَدَ الخبرينِ أسلمَ في آخرِ حياةِ النبيِّ ﷺ؛ والآخرُ لَمْ يَصْحبِ النبيَّ ﷺ إلا في أولِ الإسلامِ؛

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز.

(٢) رواه أبو داود في كتاب اللباس مع اختلاف يسير في اللفظ.

(٣) كالإجماع على نسخ آية الرجم.

كرواية طَلْقِ[(١)] بنِ علي الحنفي وأبي هريرةَ في الوضوءِ مِنْ مَسِّ الفرجِ. والله تعالى أعلم.



(١) حديث طلق لا يوجب الوضوء من مسِّ الفرج، وحديث أبي هريرة يوجبه، وحديث أبي هريرة متأخِّر؛ لأن أبا هريرة أسلم في آخر حياة النبي ﷺ وبعد وفاة طلق بن علي، وبهذا يكون حديث أبي هريرة ناسخاً لحديث طلق. والمسألة مختلف فيها، فلتراجع كتب الفروع.

الأصلُ الثاني منِ الأدلة

سُنّةُ[*] النبيِّ ﷺ

وقولُ رسولِ اللهِ ﷺ حجَّةٌ، لدلالةِ المُعْجزِ[١] على صِدْقِهِ، وأمرِ اللهِ سبحانه بطاعته[٢]، وتحذيرِهِ مِنْ مخالفةِ أمرِه[٣].

وهو دليلٌ قاطعٌ على مَنْ سمعَهُ منه شِفاهاً.

فأما مَنْ بلغَهُ بالإخبارِ عنه فينقسمُ في حقِّه قسمين: تواتراً وآحاداً.

وألفاظُ الروايةِ في نقل الأخبارِ خمسةٌ:

فأقواها: أنْ يقولَ: سمعتُ رسولَ الله ﷺ أو أخبرني أو حدَّثني أو شافهني، فهذا لا يتطرقُ إليه الاحتمالُ[٤] وهو الأصلُ في الروايةِ، قال ﷺ: «**نضَّر اللهُ امرءاً سمعَ مقالتي فوعَاهَا فأدَّاها**

(*) السُّنة لغة: الطريقة والعادة والسيرة. التعريفات (ص١٦١).
واصطلاحاً: ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير. إرشاد الفحول (ص٣٣).

(١) أي: القرآن.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤].

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

(٤) أي: لا يتطرق إليه احتمال الواسطة؛ كأن يكون سَمِعَهُ من آخر ورفعه إلى النبي ﷺ.

كما سمعَها»[١] الحديث.

الرتبةُ الثانيةُ: أن يقولَ: قال رسولُ اللهِ ﷺ كذا، فهذا ظاهرُهُ النقلُ وليس نصّاً صريحاً؛ لاحتمالِ أنْ يكونَ قد سمعَهُ مِنْ غيرِه عنهُ، كما رَوى أبو هريرةَ أنّهُ قال: «**مَنْ أصبح جُنباً فلا صوم له**»[٢] فلما اسْتُكْشِفَ[٣] قال: حدثني الفضلُ بنُ عباسٍ.

وروى ابنُ عباسٍ قولَهُ: «**إنّما الربا في النسيئة**»[٤] فلما روجِعَ أخبرَ أنّه سمعَهُ من أسامةَ بن زيد. فهذا حكمُه حكمُ القسمِ الذي قبلَهُ[٥]؛ لأنَّ الظاهرَ أنَّ الصحابيَّ لا يقولُ ذلك إلا وقد سمِعَهُ مِنَ النبي ﷺ؛ لأنَّ قولَهُ ذلك يُوهمُ السماعَ، فلا يُقْدِمُ عليه إلا عَنْ سماعٍ، بخلافِ غيرِ الصحابيِّ[٦]، ولهذا اتفقَ السلفُ على قبولِ الأخبارِ مع أنّ أكثرَها هكذا، ولو قُدِّرَ أنَّهُ مُرْسلٌ: فمرسلُ الصحابِيِّ حُجَّةٌ على ما سيأتي.

الرتبة الثالثة: أن يقولَ الصحابيُّ: أمرَ رسولُ اللهِ ﷺ بكذا أو نَهَى عن كذا، فيتطرقُ إليه احتمالان:

---

(١) رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن صحيح.
(٢) متفق عليه.
(٣) أي: أخبرته عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما بأن النبي ﷺ «كان يصبح جنباً من غير احتلام، ثم يغتسل ويصوم ذلك اليوم». أخرجه البخاري ومسلم. وطلب منه بيان ما قال. أخبر بأنه لم يسمعه من رسول الله ﷺ مباشرة، وإنما سمعه من الفضل بن عباس.
(٤) متفق عليه واللفظ لمسلم.
(٥) أي: أنه حجة.
(٦) فإن قرينة الحال تدلُّ على أنه لم يَسمع.

أحدُهُما: في سماعِه كما في قولِه[١].

والثاني: في الأمرِ؛ إذْ قد يَرى ما ليس بأمرٍ أمراً لاختلافِ الناسِ فيه[٢] حتى قال بعضُ أهلِ الظاهرِ: لا حجةَ فيه ما لَمْ يَنْقُلِ اللفْظَ[٣].

والصحيحُ[٤]: أنّهُ لا يُظَنُّ بالصحابيّ إطلاقُ ذلك إلا إذا عَلِم أنه أمْرٌ.

وأما احتمالُ الغلطِ: فلا يُحمَل عليه أمْرُ الصحابةِ، إذْ يجبُ حَمْلُ ظاهرِ قولِهم وفعلِهم على السلامةِ مهما أمكنَ، ولهذا لو قال: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ أو شَرَطَ شرطاً أو وقَّتَ وقتاً فيلزمُنا اتباعُه، ثم هذا إنّما يستقيمُ أَنْ لو كان الخلافُ في الأمرِ مبنيّاً على اختلافِ الصحابةِ فيه ولَمْ يَثْبُت ذلك.

والظاهرُ أنه لم يكن بينهم فيه اختلافٌ؛ إذْ لَوْ كان لنُقِل كما نُقِلَ اختلافُهم في الأحكامِ، وأقوالُهم في الحلالِ والحرامِ.

---

(١) أي: احتمال أنه سمعه شفاهاً أو بالواسطة؛ كما في قوله: «قال»؛ أي: في الرتبة الثانية.

(٢) لأن صيغة الأمر محلُّ خلاف بين العلماء في أي معنى تحمل عليه، هل على الوجوب أو الندب أو الإباحة. فقد يُطْلِقُ الصحابي الأمر على ما ليس بأمر حقيقة.

(٣) أي: لا حجَّة في قول الصحابي: «أمر رسول الله بكذا» إلا إذا نقل الصيغة ذاتها التي سمعها من النبي ﷺ. ثم ينظر فيها، فإن كانت تكليفاً سمِّيَ المنقول عن النبي ﷺ أمراً وإلا فلا.

(٤) أي: الصحيح أنه يحتج بمثل هذه الصيغة من الصحابي، وهو مذهب الجمهور. وقد دَلَّلَ على ذلك ابن قدامة.

وليس من ضرورةِ الاختلافِ في زمانِنا أن يكونَ مبنيّاً على اختلافِهم، كما أنهم اختلفوا في الأصولِ وفي كثيرٍ من الفروعِ مع عدمِ اختلافِ الصحابةِ فيه.

فإذاً قَوْلُ الصحابيِّ: أَمرَ رسولُ اللهِ ﷺ أو نَهَى لا يكونُ إلا بعدَ سماعِهِ ما هو أمرٌ حقيقةً.

الرتبة الرابعة: أن يقولَ: «أُمِرْنا بكذا» أو «نُهينا»، فيتطرقُ إليه من الاحتمالاتِ ما مضى[١]، واحتمالٌ آخر وهو: أن يكونَ الآمِرُ غيرَ النبيِّ ﷺ من الأئمةِ والعلماءِ[٢].

وذهبتْ طائفةٌ[٣] إلى أنّه لا يُحتَجُّ به لهذا الاحتمالِ.

وذهبَ الأكثرونَ[٤] إلى أنّه لا يُحمَلُ إلا على أمرِ اللهِ وأمرِ رسولِه؛ لأنّه يريدُ به إثباتَ شَرْعٍ وإقامةَ حُجَّةٍ فلا يُحملُ على قولِ مَنْ لا يُحتجُّ بقولِه.

وفي معناه[٥]: قولُه: «من السنَّةِ كذا» و«السنّةُ جاريةٌ بكذا».

فالظاهرُ أنّه لا يُريد إلا سنةَ رسولِ الله ﷺ دونَ سنةِ غيره ممَّنْ لا تجبُ طاعتُه.

ولا فرقَ بين قولِ الصحابيّ ذلك في حياة النبيِّ ﷺ أو بعد موتِه.

---

(١) أي: في الرتبة الثانية والثالثة. وهما احتمال الواسطة، واحتمال ما ليس بأمر أمراً وما ليس بنهي نهياً.

(٢) أي: إذا لم يصرِّح الصحابي بالأمر: احتمل أن يكون أحد الأئمة الذين لهم سلطة الأمر على الرعية واحتمل أن يكون أَحَدَ العلماء المجتهدين.

(٣) أي: بعض الأصوليين.

(٤) وهو مذهب الجمهور.

(٥) أي: معنى قول الصحابي: «أمرنا بكذا أو نهينا».

وقولُ الصحابيِّ والتابعيِّ في ذلك سواءٌ إلا أنَّ الاحتمالَ في قولِ الصحابيِّ أظهرُ.

الرتبة الخامسة: أن يقولَ: «كنا نفعلُ» أو «كانوا يفعلونَ»، فمتى أُضيف إلى زمنِ رسولِ اللهِ ﷺ فهو دليلٌ على جوازِه[١]؛ لأنّ ذِكْرَهُ ذلك في معرضِ الحُجَّةِ يدلُّ على أنّه أرادَ ما عَلِمَهُ النبيُّ ﷺ فسكتَ عنه ليكونَ دليلاً[٢] مثل: قولِ ابن عمر: «كُنا نُفاضلُ على عهدِ رسولِ الله ﷺ فنقولُ: أبو بكرٍ ثم عمرُ ثم عثمانُ فيبلغُ ذلك رسولَ الله ﷺ فلا ينكرُهُ».

وقال: «كنا نُخابرُ أربعينَ سنةً»[٣].

وقالت عائشةُ: «كانوا لا يقطعونَ[٤] في الشيءِ التَّافهِ».

فإنْ قال الصحابيُّ: كانوا يفعلونَ[٥]:

فقال أبو الخطابِ: يكون نقلاً للإجماعِ لتناولِ اللفظِ إياهُ[٦].

وقال بعضُ أصحابِ الشافعيّ: لا يدلُّ ذلك على فعلِ الجميعِ ما لم يُصرّح بنقلِه عَنْ أهلِ الإجماعِ.

---

(١) أي: جواز ما كانوا يفعلونه.

(٢) أي: على مشروعية ذلك الفعل.

(٣) رواه مسلم في كتاب البيوع، باب كراء الأرض، عن ابن عمر رضي الله عنهما. والمخابرة هي المزارعة على نصيب معين؛ كالثلث والربع وغيرهما.

(٤) يعني: يد السارق. والخبر رواه الزيلعي في نصب الراية (٣/ ٣٦٠).

(٥) أي: لم يُضَف إلى عهد النبوة.

(٦) لأن حكاية الصحابي لفعل الصحابة رضي الله عنهم محمولة على إجماعهم وذلك لاستعماله صيغة الجمع.

وقال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابيُّ: هذا الخبرُ منسوخٌ وجبَ قبولُ قولهِ[١].

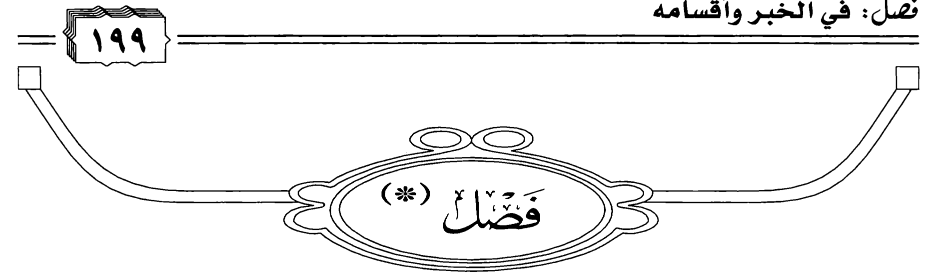
ولو فسَّره بتفسيرٍ: وجبَ الرجوعُ إلى تفسيرِه[٢].



---

(١) لأنه نصَّ عليه، وما قال ذلك إلا عن علم يقيني بوجود الناسخ. فيجب قبول قوله دفعاً للكذب عنه؛ لأن الصحابة عدول. وخالف قوم لاحتمال أن يكون ذلك اجتهاداً منه.

(٢) لأنه أعلم بما روى من غيره كما فَسَّر ابن عمر رضي الله عنهما حديث المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا، بتفرُّق الأبدان، حيث كان إذا باع أو اشترى شيئاً يمشي خطوات ليلزم البيع. أخرجه البخاري، كتاب البيوع.



وحدُّ الخبرِ: هو الذي يَتَطَرَّقُ إليه التصديقُ أو التكذيبُ.

وهو قسمانِ: تواترٌ وأحادٌ[١].

فالمتواترُ يفيدُ العِلْمَ، ويجبُ تصديقُه وإنْ لَمْ يدلَّ عليه دليلٌ آخر[٢].

وليس في الأخبارِ ما يُعلمُ صدقُه بمجردِه إلا المتواتر، وما عداه إنما يُعلمُ صدقُهُ بدليلٍ آخرَ يدلُّ عليه سوى نَفْسِ الخبرِ، خلافاً للسُّمَنِيَّةِ[٣] فإنهم حصروا العلمَ في الحواسِّ[٤] وهو باطلٌ؛ فإنا نعلمُ كونَ الاثنينِ أكثَرَ مِنَ الواحدِ، واستحالةَ اجتماعِ الضدَّين[٥]. بل

(*) في الخبر وأقسامه.

(١) وجه الحصر في القسمين: أن الخبر له طريقان: أحدهما: باعتبار السند، وهو إن نَقَلَه في جميع طبقاته جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فهو المتواتر، وإلا فهو الآحاد. ثانيهما: باعتبار إفادته العلم؛ فإن أفاد العلم بمجرده فهو المتواتر وإلا فهو الآحاد.

(٢) أي أنه يفيد العلم بنفسه دون حاجة إلى دليل آخر أو قرينة.

(٣) هم طائفة من الهند تعبد الأصنام وتنكر الرسالة والبعث، ويقولون بتناسخ الأرواح. وقالوا بقدم العالم، ويبطلون النظر والاستدلال. انظر: الفَرق بين الفِرق (ص٢٧٠).

(٤) أي: جعلوا مدارك اليقين محصورة في الحواسِّ الخمس فقط.

(٥) وهذا علم عن طريق العقل، وهو ليس من الحواسِّ الخمس.

حصرُهُمْ العلمَ في الحواسّ على زعمهم معلومٌ لهم[١] وليس مُدْرَكاً بالحواسِّ، ثم لا يستريبُ عاقلٌ في أنَّ في الدنيا بلدةً تُسمّى مكَّةَ، ولا نشكُّ في وجودِ الأنبياءِ بل في وجود الأئمةِ الأربعةِ ونحو ذلك.

فإن قيل[٢]: لو كان معلوماً ضرورةً لِما خالفنَاكُمْ.

قلنا: إنّما يخالفُ في هذا مُعاندٌ يخالفُ بلسانِه مع معرفتِهِ فسادَ قولِه؛ أو مَنْ في عقلِه خَبْطٌ، ولا يصدرُ إنكارُ هذا مِنْ عددٍ كثيرٍ يستحيلُ عِنادُهُم. ثم لو تَرَكنا ما علمناهُ لمخالفتكم؛ لزِمَنا تركُ المحسوساتِ لمخالفةِ السوفْسُطائيةِ[٣].



---

(١) أي: عن طريق العقل.

(٢) اعتراض على مذهب الجمهور، ومفاده: لو كان التواتر يفيد العلم الضروري، وأننا مضطرون إلى تصديق ما ثبت به لما خالفناكم.

(٣) هي فرقة تبطل الحقائق وتنكر المحسوسات، فإن الحقائق عندهم تابعة للإدراكات.
والمعنى: أنا لو تركنا ما علمناه من إفادة المتواتر العلم بسبب قولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية لكم. فما أجبتم به السوفسطائية عن إفادة الحواس العلم، فهو جوابنا لكم عن إفادة التواتر العلم.



قال القاضي: العِلْمُ الحاصلُ بالتواتر ضروريٌّ[١] وهو صحيحٌ[٢]؛ فإنّنا نجدُ أنفُسَنا مُضطرينَ إليه؛ كالعلم بوجودِ مكَّةَ، ولأنَّ العلمَ النظريَّ هو الذي يجوزُ أنْ يَعْرِضَ فيه الشَّكُّ، وتختلفَ فيه الأحوالُ، فيعلمُهُ بعضُ الناس دون بعضٍ. ولا يعلمُه النساءُ والصبيانُ ومَنْ ليس من أهلِ النظرِ ولا مَنْ تَرَكَ النظرَ قصداً[٣].

وقال أبو الخطّاب: هو نظريٌّ[٤]؛ لأنه لا يُفِيدُ العلمَ بنفسِه ما لم ينتظمْ في النفسِ مقدمتانِ:

إحداهما: أنّ هؤلاءِ مع اختلافِ أحوالِهِمْ وكثرتِهِمْ لا يَجمعُهمْ على الكذبِ جامعٌ ولا يتفقونَ عليه.

الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبارِ عن الواقعةِ فينبني العلمُ بالصدق على المقدِّمتينِ، ولا بُدَّ من إشعارِ النفسِ بهما، وإن لم يتشكَّل فيها بلفظٍ منظومٍ، فقد شَعرتْ به حتى حصلَ التصديقُ، ورُبَّ واسطةٍ حاضرةٍ في الذهنِ لا يشعرُ الإنسانُ بتوسطها كقولنا: «الاثنانِ

(*) في نوع العلم الحاصل بالمتواتر.

(١) العلم الضروري: هو ما لا يحتاج إلى تأمُّل.

(٢) وهو مذهب جمهور العلماء.

(٣) والعلم الضروري خلا من كل ذلك.

(٤) العلم النظري: هو الذي يحتاج إلى تأمُّل، وهذا هو المذهب الثاني في المسألة.

نصفُ الأربعةِ» فإنه لا يُعْلَمُ ذلك إلا بواسطةِ أنّ النصفَ أحدُ جزْئَي الجملةِ المساوي للآخر، والاثنان كذلك، فقد حصلَ العلمُ بواسطةٍ لكنّها جليَّةٌ في الذهنِ.

ولهذا لو قيل: «ستةٌ وثلاثونَ نصفُ اثنينِ وسبعينَ» افتقر فيه إلى تأمُّلٍ ونظرٍ.

والضروريُّ: عبارةٌ عن الأَوَّليِّ الذي يحصلُ بغيرِ واسطةٍ؛ كقولنا: القديمُ ليس محدَثاً، والمعدومُ ليس موجوداً، لا عمّا نجدُ أنفسَنا مُضطرينَ إليه وهو ما يحصلُ دون تشكيلِ واسطةٍ في الذهنِ؛ كالعلومِ المحسوسةِ والعلمِ بالتجربة؛ كقولنا: «الماءُ مُرْوٍ» و«الخمرُ مسكرٌ».

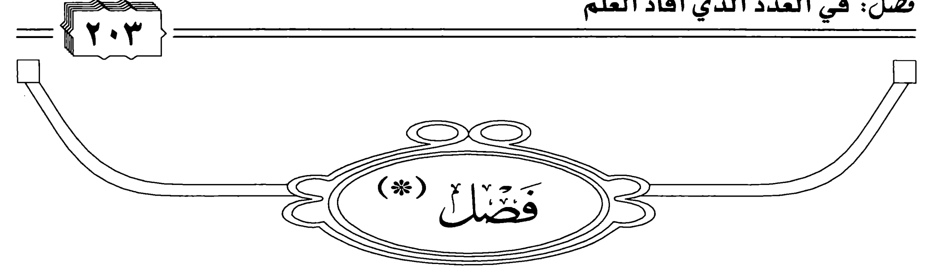
والصحيحُ الأولُ[1]؛ فإنّ اللفظَ يدلُّ عليه؛ لاشتقاقِه منه.

والقولُ الآخرُ: مجردُ دَعْوَى لا دليلَ عليها[2].



(١) وهو أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري.

(٢) ذكر الطوفي أن الخلاف لفظي. ومفاده: أن القائل بأن العلم الحاصل بالتواتر ضروري لا ينازع في توقفه على النظر في المقدمات، وهي امتناع اتفاقهم على الكذب، واتفاقهم على الإخبار. والقائل بأنه نظري لا ينازع في أن العقل يضطّر إلى التصديق به. وإذا اتفقا على ضرورة العلم به لم يبقَ النزاع بينهما إلا في التسمية. فالأول: سُمِّي ما يضطر العقل إلى تصديقه ضرورياً، والثاني: سُمِّي ما يتوقف على النظر والتأمل نظرياً. انظر: شرح مختصر الروضة (٧٩/٢).



فَصْلٌ (*)

ذهب قومٌ إلى أنَّ ما حصَّلَ العلمَ في واقعةٍ يفيدُه في كلِّ واقعةٍ، وما حصَّلَه لشخصٍ يحصّلُه لكلّ شخصٍ يُشاركُه في السماعِ، ولا يجوزُ أن يختلفَ.

وهذا إنّما يصحُّ إذا تجرَّدَ الخبرُ عن القرائنِ(١).

فإن اقترنتْ به قرائنُ جازَ أن تختلفَ به الوقائعُ والأشخاصُ(٢)؛ لأن القرائنَ قد تُورِثُ العلمَ.

وإن لم يكنْ فيه إخبارٌ، فلا يبعدُ أن تنضمَّ القرائنُ إلى الأخبارِ فتقومُ بعضُ القرائنِ مقامَ بعضِ العددِ من المخبِرينَ.

ولا ينكشفُ هذا إلا بمعرفةِ القرائنِ وكيفيةِ دلالتِها فنقولُ: لا شكَّ أنَّا نعرفُ أموراً ليست محسوسةً، إذْ نعرفُ من غيرنا حُبَّه لإنسانٍ وبغضَه إياهُ وخوفَه منه وخَجَلَه. وهذه أحوالٌ في النفسِ لا يتعلقُ بها الحسُّ، يدلُّ عليها دلالاتٌ آحادها، ليست قطعيةً لكن تميلُ النَّفْسُ بها إلى اعتقادٍ ضعيفٍ، ثم الثاني والثالثُ يؤكدُه إلى أن يحصلَ القطعُ باجتماعها.

كما أنّ قولَ كلِّ واحدٍ من عددِ التواترِ محتمِلٌ منفرداً، ويحصلُ القطعُ بالاجتماعِ، فإنَّا نعرف محبَّةَ الشخصِ لصاحبِه بأفعالِ المحبِّينَ

(*) في العدد الذي أفاد العلم في واقعة هل يفيده في كل واقعة؟

(١) لأن العلم مستند إلى مجرد العدد.

(٢) فمن اطَّلع على القرائن أفاد خبره العلم دون من لم يطَّلع عليها.

من: خدمتهِ وبذلِ مالِهِ لَهُ وحضورِ مجالسِهِ لمشاهدتِه، وملازمتِه في تردداته، وأمورٍ من هذا الجنسِ، وكلُّ واحدٍ منها إذا انفردَ يحتملُ أن يكونَ لغرضٍ يُضمرُه لا لمحبتِه، لكن تنتهي كثرةُ هذه الدلالاتِ إلى حدٍّ يُحصِّلُ لَنا العلمَ.

وكذلك نشهدُ الصبيَّ يرضعُ مرةً بعد أخرى، فيحصلُ لنا علمٌ بوصول اللَّبن إلى جوفِه، وإنْ لم نشاهدِ اللَّبنَ، لكنّ حركةَ الصبيِّ في الامتصاصِ، وحركةَ حَلْقِه، وسكوتِه عن بكائِه، مع كونِه لم يتناولْ طعاماً آخَرَ، وكونِ ثَدْيِ المرأةِ الشابةِ لا يخلو من لبنٍ، والصبيُّ لا يخلو عن طَبْعٍ باعثٍ على الامتصاص، ونحو ذلك من القرائنِ.

فلا يبعُد أن يحصلَ التصديقُ بقولِ عددٍ ناقصٍ مع قرائنَ تنضمُّ إليه، ولو تجرَّد عن القرائنِ لم يفِدِ العلمَ، والتجربةُ فيه تدلُّ على هذا.

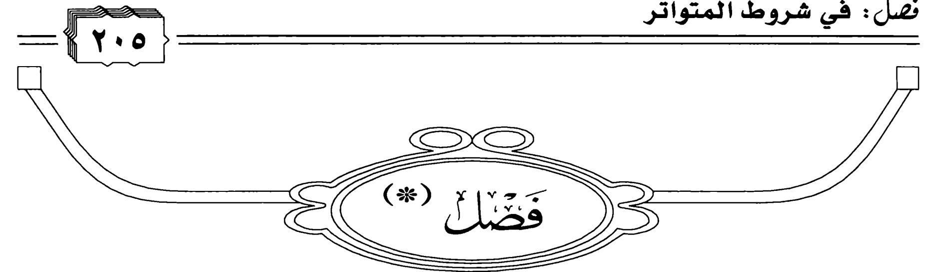
وكذلك العددُ الكثيرُ ربما يخبرونَ عن أمرٍ يقتضي إيالَةَ المُلْكِ وسياسةَ إظهارِه، والمخبرونَ من جنودِ المَلِكِ، فيتصورُ اجتماعُهُمْ تحتَ ضبطِ الإيالَةِ بالاتفاقِ على الكذبِ.

ولو كانُوا متفرقينَ خارجينَ عن ضبطِ الملكِ لم يتطرقْ إليهِمْ هذا الوهمُ فهذا يُؤثِّرُ في النفوسِ تأثيراً لا يُنْكَرُ(١).



---

(١) أي: لو أخبر جنود الملك أن المُلْكَ آل إليه واستتب الأمر. فإن احتمال اجتماعهم على الكذب في نقل هذا الخبر من أجل أن يفوزوا برضا الملك: قرينة تجعل خبرهم في دائرة الشك، بعكس ما لو كان المخبرون ليسوا من جنود الملك. فالقرائن إما أن تكون سبباً في الارتقاء بالخبر؛ وإن لم يبلغ رواته عدد التواتر، وإما أن تكون سبباً في النزول به؛ وإن بلغ رواته عدد التواتر.



وللتواترِ ثلاثةُ شروطٍ(١):

الأول: أن يُخبروا عن علمٍ ضروريٍّ مستَنِدٍ إلى محسوسٍ(٢)؛ إذ لو أخبرنا الجمُّ الغفيرُ عن حدوثِ العالمِ وعن صدقِ الأنبياءِ لم يحصلْ لنا العلمُ بخبرِهم(٣).

الثاني: أن يستويَ طَرَفا الخبرِ ووسطُه في هذه الصفةِ(٤) وفي كمالِ العدد؛ لأنَّ خبرَ أَهْلِ كلِّ عصرٍ يستقلُّ بنفسه، فلا بُدَّ من وجودِ الشروطِ فيه؛ ولأجلِ ذلك لم يحصلْ لنا العلمُ بصدقِ اليهودِ مع كثرتِهم في نقلِهم عن موسى عليه السلام تكذيبَ كلِّ ناسخٍ لشريعتِه(٥).

(*) في شروط المتواتر.

(١) أي: متفق عليها.

(٢) كأن يقولوا: رأينا موسى وقد ألقى عصاه فانقلبت حَيَّة، أو رأينا المسيح وقد أحيا الموتى، ونحو ذلك.

(٣) لأنه خبرٌ استند إلى الاستدلال وليس إلى الحسِّ. فلا يفيد العلم اليقيني؛ لأن الاستدلال لا يوصل إلى العلم الضروري؛ لأنه عرضة لاختلاف وجهات النظر.

(٤) وهي الإخبار عن علم ضروري؛ أي: مستند إلى الحسِّ.

(٥) والمعنى: أن اليهود نقلوا عن موسى عليه السلام أن شريعته محكمة إلى أن تقوم الساعة ومن ادَّعى نسخها فهو كاذب، فهم مع كثرتهم لم يقبل هذا الخبر منهم، لعدم سماعهم ذلك منه، ولعدم استواء طرفا الخبر ووسطه.

الشرط الثالث: في العددِ الذي يحصلُ به التواترُ واختلفَ الناسُ فيه[١]:

فمنهم مَنْ قالَ: يحصلُ باثنينِ.

ومنهم من قال: يحصلُ بأربعةٍ.

وقال قومٌ: بخمسةٍ.

وقال قومٌ: بعشرينَ.

وقال آخرون: بسبعينَ.

وقيل: غيرُ ذلك.

والصحيحُ: أنه ليس له عددٌ محصورٌ[٢]، فإنَّا[٣] لا ندري متى حصلَ عِلْمُنا بوجودِ مكةَ، ووجودِ الأنبياء ﷺ، ولا سبيلَ إلى معرفتِه، فإنَّه لو قُتلَ رجلٌ في السوقِ وانصرفَ جماعةٌ فأخبرونا بقتلِه فإنَّ قولَ الأولِ يحرِّكُ الظنَّ والثاني والثالثِ يؤكِّدانِه، ولا يزالُ يتزايدُ حتى يصير ضرورياً لا يمكنُنا تشكيكُ أنفسِنا فيه.

فلو تُصُوِّرَ الوقوفُ على اللحظةِ التي حصلَ فيها العلمُ ضرورةً وحِفْظِ حسابِ المخبرينَ وعددِهم، لأمكنَ الوقوفُ عليه. ولكنَّ دَرْكَ تلك اللحظةِ عسيرٌ، فإنه تتزايد قوةُ الاعتقاد تزايداً خفيَّ التدريجِ؛ كتزايدِ عقلِ الصبيِّ المميِّزِ إلى أن يبلغَ حدّ التكليفِ، وتزايدِ ضوءِ

---

(١) اختلف فيه على مذهبين: الأول: أن يكون العدد محصوراً، وهؤلاء اختلفوا في العدد على ما بَيَّنَ المصنِّف.

(٢) وهذا هو المذهب الثاني وهو الصحيح ـ إن شاء الله ـ.

(٣) دليل المذهب الصحيح.

الصبحِ إلى أن ينتهيَ إلى حدّ الكمالِ. فلذلك تعذَّر على القوةِ البشريةِ إدراكُه.

فأما[١] ما ذهب إليه المخصِّصونَ بالأعدادِ فتحكُّم فاسدٌ؛ لا يناسبُ الغَرَضَ ولا يدلُّ عليه، وتعارضُ أقوالِهم يدلُّ على فسادها.

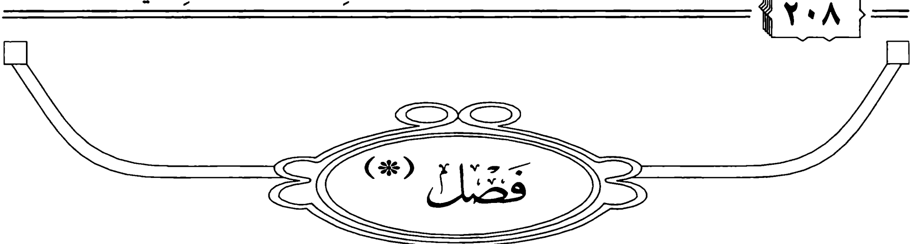
فإن[٢] قيل: فكيف تعلمونَ حصولَ العلمِ بالتواترِ وأنتم لا تعلمونَ أقلَّ عددِه؟

قلنا: كما نعلمُ أن الخُبْزَ مُشبعٌ والماءَ مُرْوٍ، وإنْ كُنَّا لا نعلمُ أقلَّ مقدارٍ يحصلُ به ذلك، فنستدلُّ بحصولِ العلمِ الضروريِّ على كمالِ العددِ، لا أنا نستدلُّ بكمالِ العددِ على حصولِ العلمِ.



(١) هذا رد على المذهب الأول.

(٢) اعتراض من الذين اشترطوا العدد في المتواتر.



فَصْلٌ (*)

ليس من شرطِ التواترِ: أن يكونَ المخبرونَ مسلمينَ ولا عدولاً[١]؛ لأن إفضاءَه إلى العلمِ مِن حيثُ إنهم مع كثرتِهم لا يُتصوَّرُ اجتماعُهم على الكذبِ وتواطُؤهُمْ عليه. ويمكنُ ذلك في الكفارِ كإمكانه في المسلمينَ[٢].

ولا يُشتَرَطُ أيضاً أن لا يَحصرَهُمْ عددٌ ولا تَحْوِيهم بلدٌ[٣]، فإن الحجيجَ إذا أخبروا بواقعةٍ صدَّتهم عن الحجِّ، وأهلَ الجمعةِ إذا أخبروا عن نائبةٍ في الجمعةِ منعت من الصلاةِ، عُلِمَ صِدْقُهمْ مع دخولِهم تحتَ الحصرِ وقد حواهُمْ مسجدٌ فضلاً عنِ البلَدِ[٤].

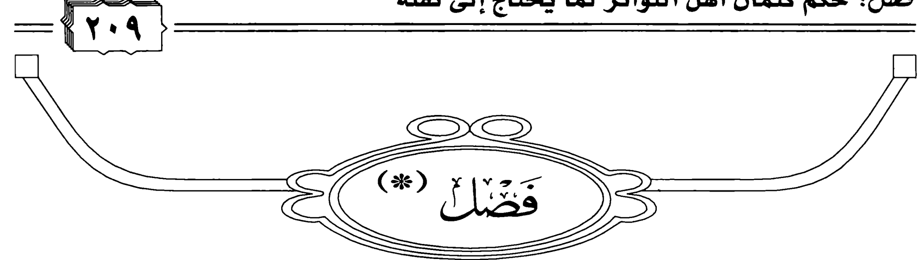
(*) من شروط المتواتر المختلف فيها.

(١) وهو مذهب الجمهور خلافاً لبعض الشافعية.

(٢) المذهب الثاني أنه يشترط ذلك للأدلَّة التالية:
أولاً: أن الكفر عرضة للكذب والتحريف، والإسلام والعدالة مانعان من ذلك، الجواب: أن الكثرة هي المانعة من ذلك.
ثانياً: أن المسلمين اختُصُّوا بدلالة الإجماع على القطع، فوجب أن يختصوا بالمتواتر. الجواب: أنه قياس مع الفارق؛ لأن العلم بالإجماع استند إلى الأدلَّة بخلاف العلم بالمتواتر فإنه استند إلى الكثرة، وهي موجودة في الكفار كما في المسلمين.

(٣) وهو مذهب الجمهور.

(٤) المذهب الثاني: اشترط ذلك. بدليل: أنه كلما كثر العدد كلما قوي الخبر وكان أصح.



فَصْلٌ (*)

ولا يجوزُ على أهل التواتر كِتْمانُ ما يُحتاجُ إلى نقلِه ومعرفتِه. وأنكرَتْ ذلك الإماميةُ(١).

وليس بصحيحٍ؛ لأنّ كِتْمانَ ذلك يجري في القُبْحِ مَجْرَى الإخبار عنه، بخلافِ ما هو به، فلمْ يَجُزْ وقوعُ ذلك منهم وتواطؤهُم عليه.

فإنْ قيل(٢): قد تركَ النصارى نقلَ كلامِ عيسى في المهدِ.

قلنا(٣): لأنَّ كلامَه في المهدِ قبلَ ظهورِه واتِّباعِهِمْ لهُ.

(*) في حكم كتمان أهل التواتر لما يحتاج إلى نقله.

(١) حيث قالوا بالجواز لزعمهم أن الصحابة رضي الله عنهم ـ مع كثرتهم ـ تواطؤا على كتمان النصِّ على إمامة علي رضي الله عنه. والجواب: أن هذا باطل؛ لأن الرسول ﷺ شهد بأنهم خير القرون، وأن الله أخبر أنه رضي عنهم، وأن اتفاقهم على كتمان ما يحتاج إلى نقله؛ كاتفاقهم على الكذب. وهذا محال؛ لأن عدد التواتر يستحيل تواطؤهم على الكذب.

(٢) اعتراض على مذهب الجمهور: أنه لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى معرفته.
ومفاد الاعتراض: أن كلام عيسى في المهد قد سمعه عدد من أهل التواتر من النصارى ولم ينقلوه. ولو كان ترك النقل غير جائز لما تركوا نقله وتواطؤا عليه.

(٣) معنى الجواب: أن كلامه حينذاك كان صبيّاً عاديّاً، ولم يكن رسولاً نبيّاً حتى تتوافر الدواعي لنقل ما يحصل له من خوارق العادات.
وهذا الجواب على فرض التسليم جدلاً بأن ما فعله النصارى من كتمان النقل حجة، لكن قد ثبت يقيناً عدم جواز كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته.

القسم الثاني

أخبار الآحاد[*]

وهي ما عدا المتواتر.

اختلفت الروايةُ عن إمامِنا رَحِمَهُ اللَّهُ في حصولِ العلمِ بخبرِ الواحدِ:

فرُوِيَ أنه لا يَحْصُلُ به، وهو قولُ الأكثرينَ والمتأخرينَ من أصحابِنا[١]؛ لأنا نعلمُ ضرورةً أنا لا نصدِّقُ كلَّ خبرٍ نسمعُهُ.

ولو كان مفيداً للعلم؛ لَمَا صحَّ ورودُ خبرينِ متعارضينِ؛ لاستحالةِ اجتماعِ الضدينِ.

ولجاز نسخُ القرآنِ والأخبارِ المتواترةِ به؛ لكونه بمنزلتهما في إفادةِ العلمِ.

ولَوجَبَ الحُكْمُ بالشاهدِ الواحدِ.

ولاستوى في ذلك العدلُ والفاسقُ كما في المتواترِ.

(*) فقد سبق الحديث عن القسم الأول المتواتر، والجمهور على أنه لا واسطة بين المتواتر والآحاد. وأن المستفيض والمشهور يدخلان في الآحاد، خلافاً للحنفية.

(١) وهو مذهب جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء. وقد ذكر ابن قدامة لهذا المذهب خمسة أدلَّة.

وروي[١] عن أحمدَ أنه قال في أخبارِ الرؤيةِ[٢]: «يُقْطَعُ علَى العِلْمِ بها» وهذا:

يَحْتَمِلُ أن يكونَ[٣] مختَصاً في أَخْبارِ الرؤيةِ وأمثالها مما كَثُرَتْ رواتُه وتلقتهُ الأمةُ بالقَبولِ، ودلَّت القرائنُ على صدقِ ناقلِه؛ فيكونُ إذَنْ: مِنْ المتواترِ، إذْ ليس للمتواترِ عددٌ محصورٌ.

ويُحتمَلُ أن يكونَ خبرُ الواحدِ عنده مفيداً للعلمِ. وهو قولُ جماعةٍ من أصحابِ الحديثِ وأهلِ الظاهرِ[٤].

وقال بعضُ العلماءِ[٥]: إنما يقولُ أحمدُ بحصولِ العلمِ بخبرِ الواحدِ: فيما نقله الأئمةُ الذين حَصَلَ الاتفاقُ على عدالتِهم وثقتِهم وإتقانِهم، ونُقِلَ من طرقٍ متساويةٍ، وتلقَّته الأمَّةُ بالقَبولِ ولم يُنكِرْ مِنْهُمْ مُنْكِرٌ؛ فإنّ الصِّدِّيق والفاروق ﭬ لو أخبرا عن شيءٍ سمعاه أو رأياه: لم يتطرقْ إلى سامعِهما شكٌّ فيما نقلاهُ، مع ما تقرَّرَ في نفسِه لهما وثبتَ عندَه من ثقتِهما وأمانتِهما[٦].

---

(١) هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد؛ وهي: أن خبر الواحد يفيد العلم.

(٢) أي: رؤية الله ﷻ.

(٣) أي: يحتمل أن يكون خبر الواحد مفيداً للعلم... إلخ.

(٤) هذا الاحتمال الثاني وهو: أن خبر الواحد يفيد العلم بنفسه مطلقاً؛ سواء احتفَّت به قرائن تدلُّ على صِدق ناقله أم لا، وسواء في أخبار الرؤية أم في غيرها، وإنما ذِكر أخبار الرؤية كمثالٍ فقط.

(٥) هذا تعليل للاحتمال الأول، مع ذكر الأدلَّة عليه.

(٦) فإن خبرهما يفيد العلم لتوفُّر الشروط فيه.

ولذلك اتفقَ السلفُ على نقلِ أخبارِ الصفاتِ وليس فيها عَمَلٌ؛ وإنما فائدتُها وجوبُ تصديقِها واعتقادُ ما فيها[١].

ولأنَّ اتِّفاقَ الأمَّةِ على قَبُولِها إجماعٌ منهم على صحَّتِها، والإجماعُ حجةٌ قاطعةٌ.

فأمَّا[٢] التعارض فيما هذا سبيلُه فلا يسوغُ فيها، إلا كما يسوغُ في الأخبارِ المتواترةِ وآيِ الكتابِ[٣].

وقولُهم: إنا لا نصدقُ كلَّ خبرٍ نسمعُه: فلأننا إنما جعلناهُ مفيداً للعلمِ، لِمَا اقترنَ به من قرائنِ الزيادةِ في العدالةِ وتلقِّي الأمَّةِ له بالقَبولِ، ولذلك اختلفَ خبرُ العدلِ والفاسقِ.

وأمّا الحكمُ بشاهدٍ واحدٍ فغيرُ لازمٍ؛ فإنّ الحاكمَ لا يحكُمُ بعلمِه. وإنما يحكُمُ بالبيِّنةِ التي هي مَظِنَّةُ الصِّدقِ. والله أعلم.



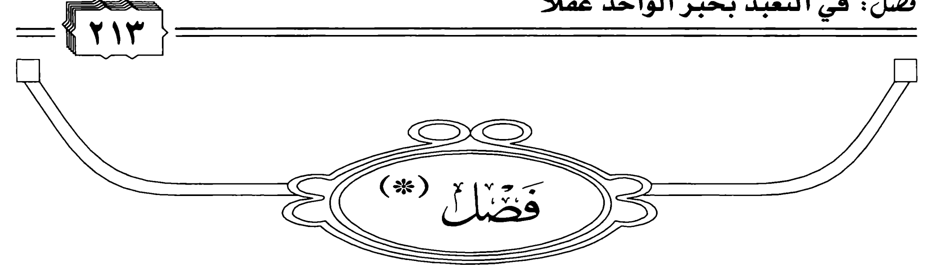
---

(١) أي: من غير تأويل ولا تحريف ولا تعطيل ولا تشبيه، فهي أخبار أفادت العلم اليقيني.

(٢) بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلَّة الرواية الأولى والتي هي مذهب الجمهور؛ أن خبر الواحد لا يفيد العلم. فأجاب عن الدليل الثاني ثم الأول ثم الرابع.

(٣) أي: لا نسلِّم وقوع التعارض حقيقة بين أخبار الآحاد التي احتفَّت بها القرائن؛ لأنها كالمتواتر. والتعارض الواقع بينها كالتعارض الواقع في الكتاب ومتواتر السُّنَّة، من حيث الترجيح بينها، ومن حيث إن التعارض لا يخرجهما عن كونهما مفيدين للعلم.





فَصْلٌ (*)

وأنكرَ قومٌ(١) جوازَ التعبدِ بخبرِ الواحدِ عقلاً؛ لأنه يَحتمِلُ أن يكونَ كذباً، والعملُ به عملٌ بالشكِّ، وإقدامٌ على الجهلِ، فتقبحُ الحوالةُ على الجهلِ(٢).

بل إذا(٣) أمرنا الشرعُ بأمر فليعرفناه لنكونَ على بصرةٍ: إما ممتثلونَ وإما مخالفونَ.

والجوابُ: أنَّ هذا(٤) إنْ صدرَ من مُقرٍّ بالشرعِ فلا يَتَمكَّنُ منه(٥)؛ لأنه تَعَبَّدَ بالحكمِ بالشهادةِ، والعملِ بالفتيا، والتوجهِ إلى الكعبةِ بالاجتهادِ عند الاشتباهِ، وإنما يفيدُ الظنَّ كما يفيدُ بالعملِ بالمتواترِ، والتوجُّهِ إلى الكعبةِ عنده عدمِ معاينتِها، فلَمْ يَستَحِلْ أن يُلْحَقَ المظنونُ بالمعلومِ(٦).

(*) في التعبُّد بخبر الواحد عقلاً.

(١) هم طائفة من المتكلِّمين خلافاً للجمهور.

(٢) ويحتمل أن يكون صدقاً. وهذا الدليل الأول.

(٣) هذا الدليل الثاني.

(٤) أي: الكلام الوارد في دليل المنكرين.

(٥) أي: لا يكون الإنكار ممكناً له؛ لأنه مقرٌّ بالشرع.

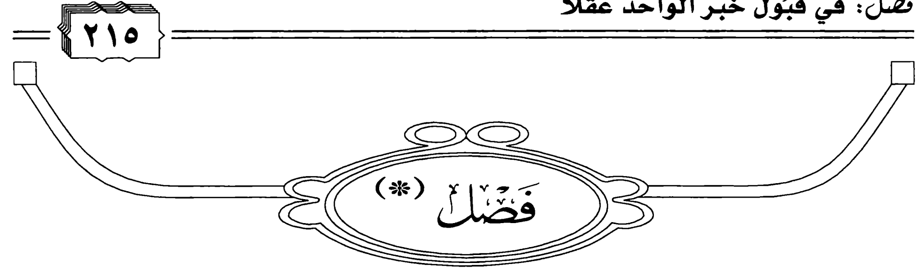
(٦) أي: تعبَّد القاضي بالحكم بشهادة الشهود، والعامِّي بالعمل بالفتيا، والمجتهد في القبلة بالاجتهاد، ومع أن هذه أخبار آحاد تفيد الظنَّ إلا أن هذا الظن موجب للعمل كما يوجبه المتواتر، وحينئذ لا يستحيل أن يلحق المظنون (الآحاد) بالمعلوم (والمتواتر).

وإنْ صدرَ من منكرٍ للشرع: فيقالُ له: أيُّ استحالةٍ في أنْ يجعلَ اللهُ تعالى الظنَّ علامةً للوجوبِ؟ والظنُّ مدركٌ بالحسِّ فيكونُ الوجوبُ معلوماً، فيقالُ له[1]: إذا ظننتَ صدقَ الشاهدِ والرسولِ والحالفِ فاحكمْ به، ولستَ متعبَّداً بمعرفةِ صدقهِ، بل بالعملِ به عند ظنِّ صدقهِ، وأنت ممتثلٌ مصيبٌ صَدَقَ أمْ كَذَبَ.

كما يجوزُ أن يقالَ: إذا طارَ طائرٌ ظننتموهُ غراباً: أوجبتُ عليكم كذا، وجَعَلْتُ ظنَّكُمْ علامةً، كما جَعَلْتُ زوالَ الشمسِ علامةً على وجوبِ الصلاةِ.



(١) أي: للقاضي.



وقال أبو الخطاب[١]: العقلُ يقتضي وجوبَ قَبُولِ خبرِ الواحدِ لأمورٍ ثلاثةٍ:

أحدها: أنَّا لو قصرْنَا العملَ على القواطع تعطلتِ الأحكامُ لنُدرةِ القواطعِ وقلَّةِ مداركِ اليقينِ.

الثاني: أنَّ النبيَّ ﷺ مبعوثٌ إلى الكافَّةِ ولا يمكنُه مشافهةَ جميعِهم ولا إبلاغِهم بالتواترِ[٢].

الثالث: أنا إذا ظننا صدقَ الراوي فيه: ترجّحَ وجودُ أمرِ اللهِ تعالى وأمرِ رسولِه ﷺ، فالاحتياطُ: العملُ بالراجحِ[٣].

وقال الأكثرونَ[٤]: لا يجبُ التعبُّدُ بخبرِ الواحدِ عقلاً ولا يستحيلُ ذلك.

ولا يلزمُ[٥] من عدمِ التعبُّدِ به تعطيلُ الأحكامِ؛ لإمكانِ البقاءِ على البراءةِ الأصليةِ والاستصحابِ[٦].

(*) في قَبُولِ خبر الواحد عقلاً.

(١) قول أبي الخطاب هو المذهب الثاني في مسألة التعبُّد بخبر الواحد عقلاً.

(٢) فتعيَّنت الآحاد للتبليغ، فلو لم يجب العمل بها لم يكن للتبليغ بها فائدة.

(٣) لحصول براءة الذمَّة به، وهذا كافٍ في وجوب العمل بمقتضى الخبر.

(٤) هذا المذهب الثالث في المسألة وهو مذهب الجمهور.

(٥) بدأ ابن قدامة في الجواب عن أدلَّة أبي الخطاب.

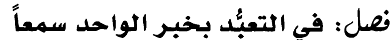
(٦) أي: استصحاب عدم الحكم في هذه المسألة.

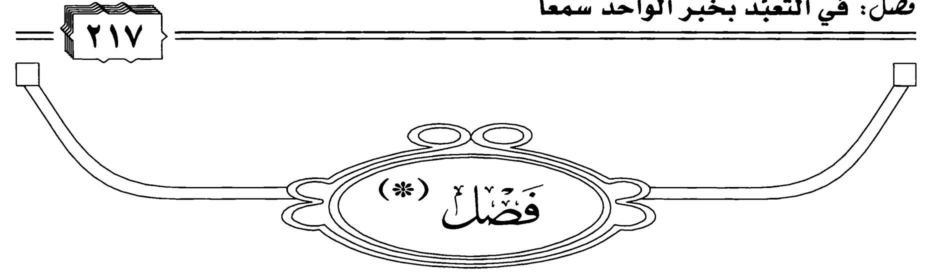
والنبيُّ[١] عَلَيْهِ السَّلَامُ مكلَّفٌ بتبليغ مَنْ أمكنَهُ تبليغُهُ، دون مَنْ لا يمكنُهُ كمَنْ في الجزائرِ ونحوِهَا.



---

(١) جواب عن الثاني. أما الجواب عن الثالث فقد ذكره الطوفي فقال: «قولكم يجب العمل بخبر الواحد أخذاً بالاحتياط مُعَارَض بأن الاحتياط في ترك العمل به؛ لأن العمل به تصرُّف من المكلف في نفسه التي هي مملوكه لله ﷻ، وهذا التصرُّف مبنيٌّ على الظنِّ. وفي ذلك خَطَر، لجواز أن يقال له: لِمَ تصرَّفت في ملكنا من غير مستند قاطع؟ وكيف أضعت حقَّنا من نفسك بظنٍّ لم تكن منه على يقين». شرح مختصر الروضة (٢/ ١١٥).
وهذا الجواب ركيك جدّاً كما ترى.





فأمَّا التعبُّدُ بخبرِ الواحدِ سَمْعاً: فهو قولُ الجمهورِ خلافاً لأكثرِ القَدَرِيَّةِ وبعضِ أهلِ الظاهرِ.

ولنا دليلانِ قاطعانِ:

أحدهما: إجماعُ الصحابةِ ﷺ على قَبولِه، فقد اشتُهِرَ ذلك عنهمْ في وقائعَ لا تنحصرُ إنْ لم يتواترْ آحادُها؛ حَصَلَ العلمُ بمجموعها، منها:

أنَّ الصدّيقَ ﷺ لما جاءتهُ الجدَّةُ تطلبُ ميراثَها نشدَ الناسَ: مَن يعلمُ قضاءَ رسولِ الله ﷺ فيها؟ فشهدَ له محمدُ بنُ مسلمةَ والمغيرةُ بنُ شعبةَ: أنَّ النبيَّ ﷺ أعطاها السدسَ[(١)] فرجعَ إلى قولهما وعَمِلَ به عمرُ بعدَهُ.

وروي عن عمرَ رضي الله تعالى عنه في وقائعَ كثيرةٍ، منها:

قِصَّةُ الجنينِ حينَ قال: أُذَكِّرُ اللهَ امرءاً سمعَ من رسولِ الله ﷺ في الجنينِ، فقامَ حَمَلُ بنُ مالكِ بنِ النابغةِ وقال: «كنتُ بين جاريتينِ لي فَضربَتْ إحداهُمَا الأخرى بمِسْطَحٍ[(٢)] فقتلتْها وجنينَها فقضى

(*) في التعبد بخبر الواحد سمعاً.

(١) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وقال: حسن صحيح.

(٢) المسطح: عود من أعواد الخباء.

النبيُّ ﷺ في الجنينِ بغرَّةٍ»[١]، فقال عمرُ: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيرِهِ».

وكان لا يورِّثُ المرأةَ من ديةِ زوجِها حتى أخبرهُ الضحاكُ أنّ رسولَ اللهِ ﷺ كَتَبَ إليه: «أن يورِّث امرأةَ أَشْيَمَ الضِّبابِيّ من ديةِ زَوْجِها»[٢].

ورجعَ إلى حديث عبد الرحمٰن بن عوفٍ عن النبيّ ﷺ في المجوسِ: «**سُنّوا بهمْ سنّةَ أهلِ الكتابِ**»[٣].

وأخذَ عثمانُ بخبرِ فُرَيْعَةَ بنتِ مالكٍ في السُّكنى بعد أنْ أرسلَ إليها وسألها[٤].

وعليٌّ كان يقولُ: كنتُ إذا سمعتُ من النبيِّ ﷺ حديثاً نفعنيَ اللهُ بما شاءَ منهُ أن ينفعَني، وإذا حدَّثني عنه غيرُه استحلفتُهُ فإذا حلفَ لي صدَّقتُهُ. وحدثني أبو بكرٍ وصَدَقَ أبو بكرٍ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**ما من عبدٍ يُذنبُ فيتوضأُ ثمَّ يُصلي ركعتين ويستغفرُ اللهَ إلا غفرَ اللهُ له**»[٥].

ولمَّا اختلفَ المهاجرونَ والأنصارُ في الغُسْلِ من المجامعةِ[٦]

---

(١) الغَرَّة: هي عبد أو أمة.

(٢) حيث قُتِل خطأً في عهد النبي ﷺ. والحديث رواه الترمذي وغيره. وقال: حسن صحيح.

(٣) رواه مالك في الموطَّأ، ورواه البخاري بمعناه.

(٤) حيث أخبرت أنه لما توفي عنها زوجها أمرها النبي ﷺ بأن تمكث في بيتها حتى يبلغ الكتاب أجله. رواه الترمذي وقال: حسن صحيح.

(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن وابن حبان وصحَّحه.

(٦) أي: من التقاء الختانين بدون إنزال.

أرسلوا أبا موسى إلى عائشةَ، فروتْ لهمْ عن النبيِّ ﷺ: «**إذا مسَّ الختانُ الخَتانَ وجبَ الغُسْلُ**»[١] فرجعوا إلى قولِها.

واشتهرَ رجوعُ أهلِ قُباءٍ إلى خبرِ الواحدِ في التحويلِ إلى الكعبةِ[٢].

وروى أنسٌ قال: كنتُ أسقي أبا طلحةَ وأبا عبيدةَ وأُبيّ بنَ كعبٍ شراباً من فضيخٍ[٣]، إذ أتانا آتٍ فقال: إنَّ الخمرة قد حُرِّمَتْ. فقال أبو طلحة: يا أنسُ قُم إلى هذه الجرارِ فاكسرْهَا فكسَرتُها.

ورجعَ[٤] ابنُ عباسٍ إلى حديث أبي سعيدٍ في الصَّرْفِ.

وابنُ عمرَ إلى حديثِ رافع[٥] بن خَديجٍ في المخابرةِ.

وكان زيدُ بنُ ثابتٍ يرى أن لا تَصْدُرَ[٦] الحائضُ حتى تطوفَ، فقال له ابنُ عباسٍ: سَلْ فلانةَ الأنصاريةَ هل أمَرَها النبيُّ ﷺ بذلك، فأخبَرَتْهُ، فرجعَ زيدٌ يضحَكُ، وقال لابن عباسٍ: ما أراكَ إلا قدْ صَدَقْتَ.

---

(١) رواه مسلم وأبو داود والترمذي. (٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) الفضيخ: هو عصير العنب أو التمر.
والحديث رواه مسلم من طرق، ورواه النسائي أيضاً وغيره.

(٤) يعني عن قوله: «**إنما الربا في النسيئة**» إلى حديث أبي سعيد، في الصَّرْفِ وهو: «**الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم**». وفي رواية: «**الذهب بالذهب...**». رواه البخاري.

(٥) حديث رافع: «كنا أكثر أهل المدينة مزدرعاً، نكري الأرض بالناحية منها مسمًّى لسيد الأرض، قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض، وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك؛ فنهينا...». رواه مسلم.

(٦) يعني: لا تنصرف حتى يكون آخر عهدها بالبيت الطواف، والحديث رواه مسلم.

والأخبارُ في هذا أكثرُ منْ أنْ تُحصى، واتَّفقَ التابعونَ عليه[١] أيضاً، وإنما حدثَ الاختلافُ بعدَهم.

فإنْ قيل[٢]: لعلَّهم عمِلُوا بأسباب قارنتْ هذه الأخبارَ لا بمجرَّدِها، كما أنهم أخذوا بالعمومِ، وعملوا بصيغة الأمر والنهيِ، ولم يكن ذلك صريحاً فيها[٣].

قلنا[٤]: قد صرَّحوا بأنّ العملَ بالأخبارِ؛ لقولِ عمرَ: «لَوْلَا هذا لقَضَيْنا بغيرِهِ».

ورجع الصحابةُ إلى حديثِ عائشةَ في الغُسْلِ، وابنِ عمرَ إلى حديثِ رافعٍ. وتقديرُ قرينةٍ وسببٍ هاهنا كتقديرِ قرائنَ مع نصِّ الكتابِ والأخبارِ المتواترةِ، وذلك يُبطِلُ جميعَ الأدلَّةِ[٥].

وأما العمومُ وصيغةُ الأمرِ والنهيِ: فإنها ثابتةٌ يجبُ الأخذُ بها، ولها دلالاتٌ ظاهرةٌ تُعُبِّدْنَا بالعملِ بمقتضاها، وعملهمْ بها دليلٌ على

---

(١) يعني: على قبول خبر الواحد والعمل به.
(٢) هذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني، وهو الاعتراض الأول.
(٣) وإنما كان لوجود قرائن دلَّت على أنها صيغ للعموم أو للأمر أو للنهي، وإذا كان الأمر كذلك كان قَبُولهم لأخبار الآحاد والعمل بها، لا لذاتها وإنما للقرينة، فلا تكون إذاً حجَّة.
(٤) جواب عن الاعتراض السابق.
(٥) والمعنى: أن الصحابة والتابعين عملوا بالأخبار لذاتها وليس لقرائن احتفَّت بها. ولو تُوقِّف العمل بها على وجود قرائن؛ لكان كالتوقف في قبول نصوص القرآن والسُّنَّة على مثل تلك القرائن. وهذا باطل لأنه يؤدِّي إلى إبطال جميع الأدلَّة.

صحةِ دلالتِها فهي كمسألتنا[١]، وإنّما أنكرها من لا يُعتدُّ بخلافِه واعتذروا بأنَّه لمْ يُنقَل عنهم في صيغةِ الأمرِ والعمومِ تصريحٌ.

فإنْ قيل[٢]: فقد تركوا العملَ بأخبارٍ كثيرةٍ:

فلَمْ يَقْبلِ النبيُّ ﷺ خبرَ ذي اليدينِ[٣].

ولَمْ يَقْبَلْ أبو بكرٍ خبرَ المغيرةِ وحدَهُ في ميراثِ الجدَّةِ[٤].

وعمرُ لَمْ يَقْبَلْ خبرَ أبي موسى في الاستئذانِ[٥] ولا خبرَ فاطمةَ بنت قيسٍ في السكنى والنفقةِ[٦].

---

(١) والمعنى: أنهم لما قاسوا أخبار الآحاد على صيغ العموم والأمر والنهي بجامع أنَّ كلاّ منها لم يُعمَل به إلا بقرينة، فهذا غير مُسلَّم لأن هذه الصيغ ثابتة وعمل بها دون قرينة، فيجب الأخذ بها، وعمل الصحابة بها من أقوى الأدلة على صحَّتها. فكذلك خبر الواحد.

(٢) هذا الاعتراض الثاني لأصحاب المذهب الثاني.

(٣) الخبر رواه البخاري ومسلم وفيه: أن النبي ﷺ لما سلَّمَ بعد ركعتين في صلاة رباعية سأله ذو اليدين، وهو الخرباق بن عمرو: «أَقَصُرَت الصلاة أم نسيت» لم يقبل ذلك النبي ﷺ حتى سأل: «**أكَمَا يقول ذو اليدين؟ قالوا: نعم**».

(٤) حيث أخبر أن الرسول ﷺ أعطاها السدس. فقال: هل معك غيرك؟ فشهد له محمد بن مسلمة.

(٥) وهو قوله ﷺ: «**إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً فلم يؤذن له فلينصرف**». متفق عليه.

لم يقبل عمر رضي الله عنه هذا حتى شهد معه على ذلك أبو سعيد الخدري.

(٦) وهو: أنها قالت: طَلَّقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب قال: لا ندع كتاب ربنا وسُنَّة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت». وكان يجعل لها السكنى والنفقة عملاً بقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ...﴾ [الطلاق: ١] الآية.

وعَلِيٌّ كان لا يَقْبَلُ حتى يَسْتَحْلِفَ[١].

وَرَدَّ عَلِيٌّ خبرَ مَعْقِلِ بنِ سِنانِ الأشْجَعيِّ في بَرْوَع بنتِ واشقٍ[٢]، وَرَدَّ ابنُ عمرَ خبرَ أبي هريرة في أنَّ مَنْ صلَّى على المَيْتِ فلَهُ قيراطٌ[٣].

وردَّتْ عائشةُ خبرَ ابنِ عمرَ في تعذيبِ المَيْتِ ببكاءِ أهلِه عليه[٤].

قلنا: الجوابُ من وجهينِ:

أحدهما: أنّ هذا حجَّةٌ عليهم؛ فإنّهمْ قَدْ قبلوا هذه الأخبارَ التي توقفوا عنها بموافقةِ غيرِ الراوي له، ولَمْ يبلغْ بذلك رتبةَ التواترِ ولا خرجَ عن رتبةِ الآحادِ إلى رتبةِ التواترِ.

والثاني: أنّ توقُّفَهم كان لِمَعَانٍ مختصَّةٍ بهم:

---

(١) أي: يستحلف راويه، فإذا حلف صَدَّقَهُ.

(٢) خبر بروع أنها تزوجت رجلاً ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات. فقضى رسول الله ﷺ لها بصداق مثلها وعليها العدَّة ولها الميراث. رواه أبو داود والترمذي وصحَّحه.
ردَّه علي رضي الله عنه ولم يجعل لها صداقاً، وعليها العدَّة ولها الميراث.

(٣) روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «**من صلَّى على جنازة فله قيراط، ومن تبعها حتى يقضى دفنها فله قيراطان، أحدهما أو أصغرهما مثل أُحد**». لم يقبله ابن عمر حتى سأل أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فقالت: «صدق أبو هريرة» فقبله عمر وقال: «لقد فرَّطْنا في قراريط كثيرة». رواه الترمذي وصحَّحه.

(٤) ردَّته قائلة: أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، حسبكم القرآن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. صحيح البخاري.

فتوقُّفُ النبيِّ ﷺ في خبرِ ذي اليدينِ؛ ليُعلمَهمْ أنَّ هذا الحكمَ لا يؤخذُ فيه بقولِ الواحدِ.

وأمّا أبو بكرٍ ﷺ: فلم يردَّ خبرَ المغيرةِ، وإنما طلبَ الاستظهارَ بقولِ آخَرَ، وليس فيه ما يدلُّ على أنه لا يَقْبَلُ قولَه لو انفردَ.

وأما عمرُ ﷺ: فإنه كان يَفْعَلُ ذلك سياسةً ليَتَثَبَّتَ الناسُ في روايةِ الحديثِ، وقد صرَّح به فقال: إني لا أتهمُكَ ولكني خشيتُ أن يتقوّل الناسُ على رسولِ اللهِ ﷺ.

وعائشةُ لمْ تَرُدَّ خبرَ ابن عمرَ وإنما تأوَّلَتهُ.

الدليلُ الثاني[١]: ما تواترَ من إنفاذِ رسولِ اللهِ ﷺ: أمراءَه ورسلَه وقُضاتِه وسُعاتِه إلى الأطرافِ لتبليغِ الأحكامِ والقضاءِ وأخذ الصدقاتِ وتبليغِ الرسالةِ.

ومن المعلومِ أنه كان يجبُ عليهم تلقّي ذلك بالقَبولِ ليكونَ مُفيداً، والنبيُّ ﷺ مأمورٌ بتبليغِ الرسالةِ ولمْ يكنْ ليبلِّغَها بمَنْ لا يُكتفى به.

دليلٌ ثالث[٢]: أنَّ الإجماعَ انعقدَ على وجوبِ قَبولِ قولِ المفتي فيما يخبرُ به عن ظنِّه، فما يخبرُ به عن السماع الذي لا يُشكُّ فيه أَوْلَى، فإنَّ تطرُّقَ الغلَطِ إلى المفتي كتطرقِهِ إلى الراوي[٣]، فإن كلَّ

---

(١) الدليل الثاني القطعي للجمهور على وجوب التعبُّد بخبر الواحد سمعاً، وهو السُّنة المتواترة.

(٢) وهو القياس: حيث قاس الرواية على الفتوى.

(٣) أي: أن احتمال تطرُّق الغلط إلى الراوي الواحد لا يمنع من قبول أخبار الآحاد، كما أن احتمال تطرُّق الغلط إلى المفتي لا يمنع من قبول فتواه.

مجتهد وإن كان مصيباً فإنما يكونُ مصيباً إذا لم يُفَرِّطْ، وربما ظنَّ أنَّه لم يفرط ويكونُ قد فرَّط[١]، وهذا عند من يُجوِّزُ تقليدَ مقلِّدٍ بعضِ الأئمةِ أولى، فإنّه إذا جاز[٢] أن يروي مذهبَ غيرِه لِمَ لا يجوزُ أن يروي قولَ غيرِه؟

فإن قيلَ: هذا قياسٌ[٣] لا يفيدُ إلا الظنَّ وخبرُ الواحدِ أصلٌ لا يثبتُ بالظنِّ، ثم الفرقُ بينهما: أنّ هذا[٤] حالُ ضرورةٍ؛ فإنّا لو كلَّفنا كلَّ أحدٍ الاجتهادَ تعذَّر.

قلنا: لا نسلمُ أنه[٥] مظنونٌ؛ بل هو مقطوعٌ بأنه في معناهُ، فإنّا إذا قطعْنا بخبرِ الواحدِ في البيعِ قطعْنا به في النكاحِ، ولمْ يختلفْ باختلافِ المرويِّ فيه، ولم يختلف هاهنا إلا المرويُّ عنه، فإن هذا يروي عن ظنِّه وهذا يروي عن غيرِه.

وقولُهم[٦]: «إنه يُفضي إلى تعذُّرِ الأحكامِ» ليس كذلك، فإن العامِّيَّ يرجعُ إلى البراءةِ الأصليةِ واستصحابِ الحالِ، كما قلتم في المجتهدِ إذا لم يجدْ قاطِعاً.

---

(١) فيكون خبر الواحد أولى بالقبول؛ لأنه متوقف على السماع الذي لا يشك فيه، لا على الاجتهاد الذي هو عرضة للخطأ.

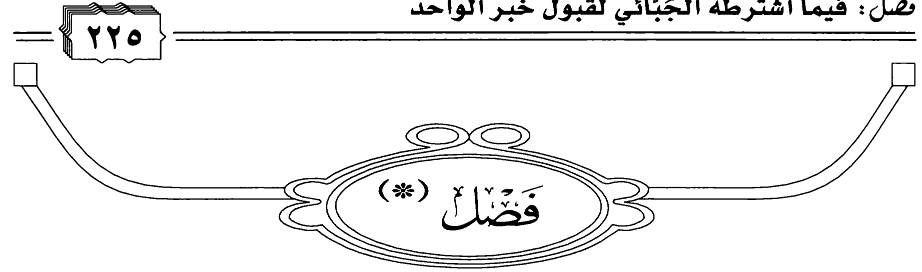
(٢) أي: إذا جاز تقليد المقلِّد للإمام، جاز قبول الرواية عن الإمام مباشرة من باب أَوْلى.

(٣) أي: قياس قبول خبر الواحد على قبول قول المفتي.

(٤) أي: الاستفتاء.

(٥) أي: قياس الراوي على المفتي.

(٦) أي: المعترضون على الدليل الثالث من أدلة التعبُّد بخبر الواحد شرعاً قالوا: إن تكليف العوامِّ بالاجتهاد يفضي إلى تعذُّر الأحكام.



فَصْلٌ (*)

وذهبَ الجبائيُّ[(١)] : إلى أنَّ خبرَ الواحدِ إنما يُقبلُ إذا رواه عن النبيِّ ﷺ: اثنانِ، ثم يرويهِ عن كلِّ واحدٍ منهما اثنانِ، إلى أن يصيرَ في زمانِنا إلى حدٍّ يتعذرُ معه إثباتُ حديثٍ أصلاً، وقاسهُ على الشهادةِ[(٢)] .

وهذا باطلٌ بما ذكرناهُ من الدليلِ على قَبولِ خبرِ الواحدِ[(٣)] .

ولا يصحُّ قياسُه على الشهادةِ. فإنّ الروايةَ تخالفُ الشهادةَ في أشياءَ كثيرةٍ[(٤)]، وكذلك لا تعتبرُ في الروايةِ في الزنا أربعةٌ،

(*) فيما اشترطه الجُبَّائي لقبول خبر الواحد.

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري المعتزلي، تنسب إليه طائفة الجُبَّائية، توفي (٣٣٠هـ).

(٢) فكما أن الشهادة لا تثبت بها الحقوق إلا إذا صدرت من اثنين؛ فكذلك خبر الواحد لا يثبت إلا إذا رواه اثنان، بجامع أن كلّاً منهما إخبار عن شيء.

(٣) حيث إن الأدلَّة الثلاثة السابقة تدلُّ على قبول خبر الواحد المنفرد عن غيره.

(٤) من ذلك:

١ ـ أن الحُرِّيَّة لا تشترط في الرواية بخلاف الشهادة.

٢ ـ أن العدد لا يشترط في الرواية بخلاف الشهادة.

٣ ـ أن الرواية تجوز فيما يعود نفعه على الراوي بخلاف الشهادة.

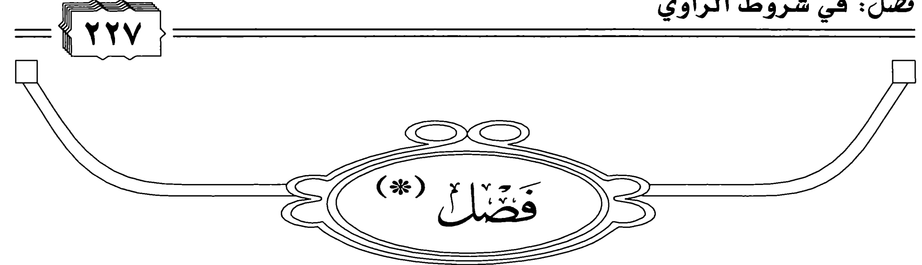
٤ ـ أن الرواية تقبل من النساء، بخلاف الشهادة فلا تُقبل منهن إلا إذا كان معهنَّ رجل.

كما يعتبرُ ذلك في الشهادةِ فيه[١].



---

(١) فإن الرواية في الزنا تُقبل من الواحد؛ بخلاف الشهادة فيه فلا تُقبل إلا من أربعة.
وإذا ثبت الفرق بين الرواية والشهادة كان القياس باطلاً.



ويعتبرُ في الراوي المقبولِ روايتهُ أربعةُ شروطٍ: الإسلامُ والتكليفُ والعدالةُ والضبطُ.

أما الإسلامُ: فلا خلافَ في اعتبارِه فإنّ الكافرَ مُتَّهمٌ في الدينِ[١].

فإنْ قيلَ: هذا يتَّجهُ في كافرٍ لا يؤمنُ بنبينا ﷺ؛ إذ لا يليقُ بالسياسةِ تحكيمهُ في دِينٍ لا يعتقدُ تعظيمَهُ.

أما الكافرُ المتأوِّلُ[٢]: فإنّه معظِّمٌ للدينِ، ممتنعٌ من المعصيةِ، غيرُ عالمٍ أنه كافرٌ؛ فلِمَ لا تقبلُ روايتُه؟

قلنا: كلُّ كافرٍ متأوّلٌ، فاليهوديُّ أيضاً متأوّلٌ[٣]، فإنّ المعاندَ هو الذي يعرفُ الحقَّ بقلبهِ ويَجْحَدُهُ بلسانهِ وهذا يندُرُ[٤]، بل تورُّعُ هذا مِن الكذبِ كتورُّعِ اليهوديّ فلا يُلتفَتُ إلى هذا ولا يستفادُ هذا

(*) في شروط الراوي.

(١) وغير مؤتمن وخصومته للمسلمين تجعله يلبس عليهم في دينهم. ولذا أجمعوا على عدم قبول روايته.

(٢) هو المخالف من أهل القبلة ببدعة كفَّرناه بها، وهو لا يعلم أنها مكفرة.

(٣) حيث يعتقد أن شريعة موسى عليه السلام هي الحقُّ ولا تنسخها شريعة أخرى.

(٤) والنادر لا حكم له. وإنما الغالب أن الجميع متأوِّل. حيث يعتقدون أن ما هم عليه هو الحق.

المنصبُ بغيرِ الإسلامِ[١].

وقال أبو الخطابِ في الكافرِ والفاسقِ المتأوِّلَيْنِ: إنْ كان داعيةً فلا يُقبلُ خبرُهُ؛ فإنه لا يُؤْمَنُ أنْ يضعَ حديثاً على موافقةِ هواهُ.

وإن لم يكنْ داعيةً فكلامُ أحمدَ رَحِمَهُ اللهُ يحتملُ الأمرين: القبولَ وعدمَه؛ فإنه قد قال: «احتلموا الحديثَ مِن المرجئةِ»[٢] وقال: «يُكْتَبُ عن القَدَريّ[٣] إذا لم يكن داعيةً». واستعظَمَ الروايةَ عن سعدٍ العَوْفيِّ وقال: «هو جَهْميٌّ امتُحِنَ فأجابَ»[٤].

واختارَ أبو الخطابِ: قبولَ روايةِ الفاسقِ المتأوِّلِ لما ذكرناهُ.

وأَنّ توهُّمَ الكذبِ منهُ كتوهُّمهِ من العدلِ لتعظيمهِ المعصيةَ وامتناعهِ منها وهو مذهبُ الشافعيّ. ولذلك كان السَّلفُ يروي بعضُهم عن بعضٍ مع اختلافِهم في المذاهبِ والأهواءِ.

والثاني: التكليفُ[٥]: فلا يُقْبلُ خبرُ الصبيِّ والمجنونِ؛ لكونهِ

---

(١) أي: إذا كان الجميع متأوِّلون، وكان تورُّع الكافر المتأوِّل عن الكذب كتورُّع اليهودي من الكذب لأن دينه يحرمه عليه، فإنه لا يُلتفت إلى التفريق بين الكافر الأصلي والكافر المتأوِّل. ولا تقبل الرواية منهما لأنها منصب شريف لا يستحقه إلا من اتصف بالإسلام.

(٢) هم الذين يعتقدون بأنه لا تضرُّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، ويؤخِّرون العمل عن النيَّة.

(٣) القدرية هم الذين يقولون بأن قدر الإنسان بيده. فالكافر شاء لنفسه الكفر، والله شاء له الإيمان. وهذا من أقبح الاعتقاد. والعياذ بالله.

(٤) أي: أجاب بما يوافق مذهب الجهمية من غير حرج.

(٥) أي: الثاني من شروط الراوي أن يكون مكلَّفاً؛ أي: بالغاً عاقلاً.

لا يعرفُ اللهَ تعالى ولا يخافُهُ، ولا يلحقُهُ مأثمٌ، فالثقةُ به أدنى من الثقةِ بقولِ الفاسقِ؛ لكونهِ يعرفُ اللهَ تعالى ويخافُه ويتعلقُ المأثمُ به[١].

ولأنّه[٢] لا يقبلُ قولُه فيما يخبِرُ به عن نفسهِ وهو الإقرارُ، ففيما يخبِرُ به عن غيرهِ أَوْلى.

أما ما سمعهُ صغيراً[٣] ورواهُ بعد البلوغِ فهو مقبولٌ؛ لأنّه لا خللَ في سماعهِ ولا أدائهِ.

ولذلك اتَّفقَ السَّلفُ على قَبولِ أخبارِ أصاغرِ الصحابةِ كابن عباسٍ وعبد الله بن جعفرٍ وعبدِ الله بن الزبيرِ والحسنِ والحسينِ والنعمانِ بن بشيرٍ ونظرائِهم. وعلى ذلك درجَ السَّلفُ والخَلَفُ في إحضارِهمُ الصبيانَ مجالسَ السماعِ وقَبولِهمْ لشهادتهمْ فيما سمعوهُ قبلَ البلوغِ.

والثالث: الضبطُ[٤]: فمَنْ لم يكن حالةَ السماعِ ممَنْ يَضْبطُ ليؤديَ في الآخرة على الوجهِ: لم تحصل الثقةُ بقولهِ.

---

(١) والمعنى: أن بعض الأصوليين يرى أن الفاسق المتأوِّل الذي لا يدعو إلى فسقه لا تقبل روايته مع أنه يعرف الله ويخافه ويلحقه الإثم على المخالفة، فمن باب أَوْلَى أن لا تقبل رواية الصبي والمجنون لعدم توفر ذلك فيهما.

(٢) أي: الصبي والمجنون.

(٣) إذا كان عاقلاً مميِّزاً.

(٤) المقصود بالضبط؛ التحرُّز في النقل، فلا تقبل رواية من يفحش غلطه، ولا المغفَّل، ولا من يروي على سبيل التوهُّم، ولا من يخالف الثقات، ولا سيء الحفظ لعدم الثقة بخبرهم.

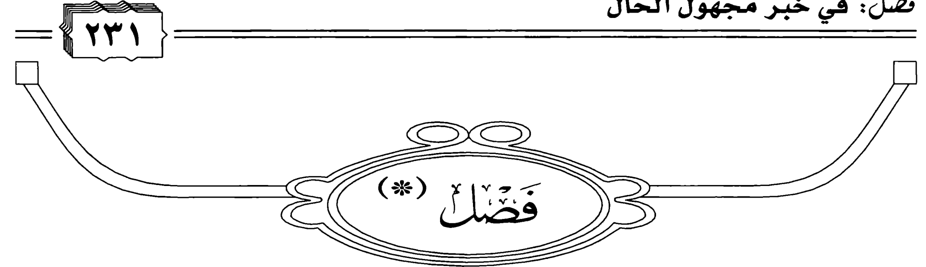
الرابع: العدالةُ[١]: فلا يُقبلُ خبر الفاسقِ؛ لأنّ اللهَ تعالى قال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] وهذا[٢] زجرٌ عن الاعتمادِ على قَبولِ الفاسقِ، ولأنَّ مَنْ لا يخافُ اللهَ سبحانه خوفاً يَزَعُهُ عن الكذبِ لا تحصلُ الثقةُ بقولهِ.



---

(١) المقصود بالعدالة، الصلاح في الدين والمروءة.

(٢) هذا وجه الاستدلال من الآية.



ولا يقبلُ خبرُ مجهولِ الحالِ[١] في هذه الشروطِ في إحدى الروايتينِ، وهو مذهبُ الشافعي[٢].

والرواية الأخرى: يُقبلُ خبرُ مجهولِ الحالِ في العدالةِ خاصةً دونَ بقيةِ الشروطِ وهو مذهبُ أبي حنيفةَ.

ووجهُهُ أربعةُ أدلةٍ:

أحدُها: أنَّ النبيَّ ﷺ قَبِلَ شهادةَ الأعرابيّ برؤيةِ الهلالِ ولم يَعرفْ منهُ إلا الإسلامَ.

الثاني: أنَّ الصحابةَ كانوا يَقبلونَ روايةَ الأعرابِ والعبيدِ والنساءِ؛ لأنّهم لم يعرفوهم بفسقٍ.

الثالث: أنّه لو أَسلمَ ثم رَوَى أو شَهِدَ:

فإنْ قلتمْ: «لا تُقبلُ» فبعيدٌ[٣].

وإنْ قلتم: «تُقبلُ» فلا مُستَندَ لذلك إلا إسلامُهُ مع عدمِ ظهورِ

(*) في خبر مجهول الحال.

(١) هو من يروي عنه راويان فصاعداً ولم يوثِّقه أحد من أهل هذا الشأن، ويسمى المستور.

(٢) وهو مذهب الجمهور.

(٣) لأنه ردٌّ لرواية مسلم لم يُعلم عنه فسق.

الفسقِ منهُ، فإذا مَضَى لذلك زمانٌ فلا يجوزُ أن يُجعلَ ذلك مُستنداً لردّ روايتِهِ[١].

الرابع: أنّه لو أخبرَ بطهارةِ الماءِ أو نجاستِهِ، أو أنّه على طهارةٍ قُبلَ ذلك حتى يصحَّ الائتمامُ به.

ولو أَخْبرَ بأنّ هذه الجاريةَ المبيعةَ مِلْكُهُ، وأنّها خاليةٌ عن زوجٍ قُبِلَ قولهُ حتى ينبني على ذلك حِلُّ الوطءِ[٢].

ووجه الرواية الأولى[٣] خمسةُ أمورٍ:

أحدُها: أنّ مستندَ قبول خبرِ الواحدِ: الإجماعُ، والمجمعُ عليه: قَبولُ روايةِ العدلِ وردُّ خبرِ الفاسقِ.

والمجهولُ الحالِ ليس بعدلٍ ولا هو في معنى العدلِ في حصولِ الثقةِ بقولهِ.

والثاني: أنَّ الفسقَ مانعٌ كالصبا والكفرِ، فالشكُّ فيه كالشكِّ في الصبا والكفرِ من غير فرقٍ.

---

(١) أي: إذا امتد به الزمن بعد إسلامه فلا يجوز أن يكون ذلك سبباً في ردِّ روايته، ما لم يظهر منه ما يدلُّ على فسقه. فإذا كان هذا شأن الكافر الذي أسلم؛ فالمسلم الذي لم يلوثه كفر أولى بقبول روايته حتى وإن جُهِلت عدالته.

(٢) والمعنى أن المسلم لو أخبر بما يترتب عليه حكم شرعي قُبِلَ قولُه حتى وإن كان مجهول العدالة، فكذا تُقبل روايته؛ لأن الكلَّ إخبار عن حكم شرعي.

(٣) وهي عدم قبول رواية مجهول الحال في أي شرط من الشروط الأربعة المذكورة.

الثالث: أن شهادتَهُ لا تُقبلُ فكذلك روايتُهُ، وإنْ مَنعوا في المالِ فقد سلَّموا في العقوباتِ[١].

وطريقُ الثقةِ في الروايةِ والشهادةِ واحدةٌ، وإنْ اختلفا في بقيةِ الشروطِ.

والرابعُ: أنَّ المقلِّد إذا شكَّ في بلوغِ المفتي رتبَةَ الاجتهادِ لم يجُزْ تقليدُهُ، بل قد سلَّموا أنَّه لو شكَّ في عدالتهِ وفسقهِ لم يَجزْ تقليدهُ. وأيُّ فرقٍ بين حكايتهِ عن نفسهِ اجتهادَهُ وبين حكايته خبراً عن غيرهِ؟.

الخامس: أنه لا تُقبلُ شهادةُ الفرعِ ما لم يُعيِّنْ شاهدَ الأصلِ[٢]، فلِمَ يجب تعيينهُ إنْ كان قولُ المجهولِ مقبولاً؟

فإنْ قالوا[٣]: يجبُ تعيينُهُ، لعلَّ الحاكمَ يعرفُهُ بفسقٍ فيردُّ شهادتَهُ.

قلنا: إذا كانت العدالةُ هي الإسلامُ من غيرِ ظهورِ فسقٍ فقد عَرَفَ[٤] ذلك، فلِمَ يَجبُ التتبُّع[٥]؟

---

(١) والمعنى: أنهم إن منعوا عدم قبول شهادة مجهول الحال في الأموال حيث قالوا: تقبل، فقد وافقونا في عدم قبول شهادته في العقوبات.

(٢) أي: إذا شهد إنسان بما سمعه من غيره، فلا تقبل شهادته حتى يُعيَّن الذي سمع منه. فلو كان قول المجهول ما طلبنا من الشاهد تعيين من سمع منه.

(٣) أي: الذاهبون إلى قبول رواية مجهول الحال.

(٤) أي: الحاكم.

(٥) أي: التحري عن حال شاهد الأصل، حتى يترتب على ذلك قَبول شهادة الفرع أو ردِّها.

وأمّا[١] قبولُ النبيِّ ﷺ قولَ الأعرابي: فإنّ كونهُ أعرابياً لا يمنعُ كونَهُ معلومَ العدالةِ عندهُ: إمَّا بخبرٍ عنه أو تزكيةِ مَنْ عَرفَ حالَهُ، وإمَّا بوحيٍّ، فمَنْ سلَّم لكمْ أنّهُ كان مجهولاً؟

وأمّا الصحابةُ فإنّما قبلوا قولَ أزواجِ النبيِّ ﷺ وقولَ مَنْ عرفوا حالَهُ ممَنْ هو مشهورُ العدالةِ عندهمْ، وحيثُ جهِلوا ردَّوا.

جواب ثانٍ: أنّ الصحابةَ ﷺ لا تعتبرُ معرفةُ ذلك فيهمْ؛ لأنَّه مُجمعٌ على عدالتِهم بتزكيةِ النصِّ لهم بخلافِ غيرِهم.

وأما الحديثُ العهدِ بالإسلامِ: فلا يُسَلَّمُ قبولُ قولِهِ؛ لأنّه قد يُسْلِمُ الكاذبُ ويبقى على طبعهِ.

وإن سلَّمنا قبولَ روايتهِ: فذلك لطراوةِ إسلامهِ وقربِ عهدهِ بالإسلامِ، وشتانَ بينَ مَنْ هو في طراوةِ البدايةِ وبينَ مَنْ نشأ عليه بطولِ الأُلْفةِ.

فإنْ قيلَ[٢]: إذا كانتِ العدالةُ لأمرٍ باطنٍ وأصلهُ الخوفُ ولا يشاهدُ بل يستدلُّ عليهِ بما يَغلبُ على الظنِّ: فأصلُ ذلك الخوفِ: الإيمانُ فإنّهُ يدلُّ على الخوف دلالةً ظاهرةً فلنكتفِ به.

قلنا[٣]: المشاهدةُ والتجربةُ دلَّت على أنَّ فسَّاقَ المسلمينَ أكثرُ من عدولهم فلا نُشكِّكُ أنفسنَا فيما عرفناهُ يقيناً.

---

(١) بدأ ابن قدامة في الردِّ على أدلَّة أصحاب المذهب الثاني؛ القائلين بقبول رواية المجهول.

(٢) اعتراض من أصحاب المذهب الثاني على جواب ابن قدامة عن دليلهم الثالث.

(٣) هذا الوجه الأول من الجواب.

ثم هلَّا[١] اكتُفِيَ به في شهادةِ العقوباتِ، وشاهدِ الأصلِ، وحالِ المفتي، وسائرِ ما سلَّموه.

وأمّا قولُ العاقدِ[٢]: فهو مقبولٌ رخصةً مع ظهورِ فسقهِ؛ لمَسيسِ الحاجةِ إلى المعاملاتِ.

وأمّا الخبرُ عن نجاسةِ الماءِ وقِلَّتهِ فلا نُسلِّمُه.



---

(١) هذا الوجه الثاني من الجواب، ومفاده: أنكم إذا لم تكتفوا بظاهر الإيمان في شهادة العقوبات ولا في شاهد الأصل، ولا في حال المفتين؛ فلماذا تجيزون الاكتفاء بظاهر الإيمان في حال الراوي؟

(٢) هذا جواب ابن قدامة عن الدليل الرابع، ومفاده: أن إخبار العاقد بأن هذه الجارية التي يريد بيعها ملكه، وأنها غير ذات زوج، وأن هذه السلعة تخصُّه دون غيره، إخبار مقبول، وإن ظَهَرَ فسقه، وذلك لمسيس الحاجة إلى المعاملات. بخلاف إخباره عن نجاسة الماء وقُلَّتِه وما إلى ذلك فلا نَقبله حتى تَثبت عدالته. إذ لا ضرورة مُلْجِئة كما في المعاملات.

فَصْلٌ [*]

ولا يُشترطُ في الروايةِ: الذكوريةُ؛ فإنَّ الصحابةَ قبلوا قولَ عائشةَ رضي الله عنها وغيرِها من النساءِ.

ولا البصرُ؛ فإنَّ الصحابةَ كانوا يروونَ عن عائشةَ رضي الله عنها اعتماداً على صوتِها وهم كالضريرِ في حقِّها.

ولا يشترطُ كون الراوي فقيهاً؛ لقوله عليه السلام: **«رُبَّ حاملِ فقهٍ غيرُ فقيهٍ. ورُبَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقهُ منهُ»**[1].

وكانتِ الصحابةُ تقبلُ خبرَ الأعرابي الذي لا يَروي إلا حديثاً واحداً.

ولا يقدحُ في الروايةِ: العداوةُ والقرابةُ؛ لأنَّ حُكمَها عامٌّ لا يختصُ بشخصٍ فيؤثِّرُ فيه ذلك.

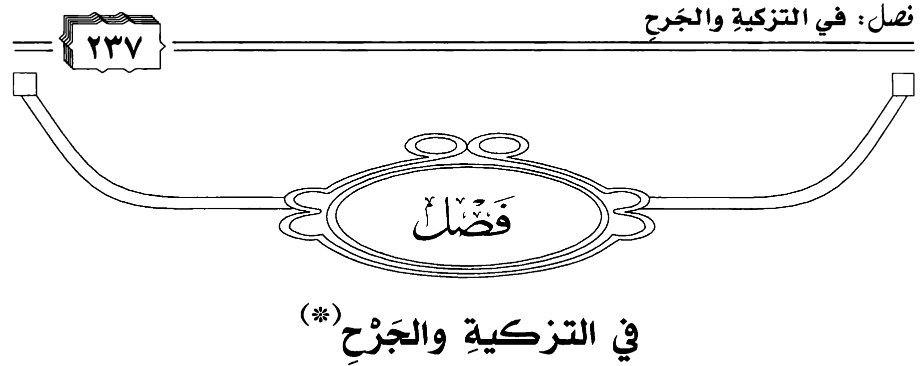
ولا يشترطُ معرفةُ نسب الراوي؛ فإنَّ حديثَه يُقبلُ ولو لم يكنْ له نسبٌ، فالجهلُ بالنسب أَولى أنْ لا يقدحُ.

ولو ذَكرَ اسمَ شخصٍ مُتردّدٍ بين مجروحٍ ومُعدَّلٍ فلا يُقبلُ حديثُه المتردِّدُ[2]، والله أعلم.

(*) فيما لا يشترط في الراوي.

(١) رواه أبو داود والترمذي وصحَّحه ابن ماجه وحسَّنه.

(٢) أي: لا يُقبل حديث الراوي المدلِّس حتى يُعلم الشخص الذي روى عنه؛ أهو المُجَرَّح أو المُعَدَّل.



في التزكيةِ والجَرْحِ(*)

اعلم أنَّه يُسمعُ الجرحُ والتعديلُ من واحدٍ[1] في الروايةِ؛ لأنَّ العدالةَ التي تثبتُ بها الروايةُ لا تزيدُ على نفسِ الروايةِ بخلافِ الشهادةِ[2].

وكذلكَ تُقبلُ تزكيةُ العبدِ والمرأةِ كما تُقبلُ روايتُهما.

واختلفت الروايةُ[3] في قبولِ الجرحِ إذا لم يُتبيَّنْ سببهُ:

فروي: أنه يُقبلُ؛ لأنَّ أسبابَ الجرحِ معلومةٌ، فالظاهرُ أنه لا يَجرحُ إلا بما يَعلمهُ.

وروي: أنه لا يُقبلُ[4]؛ لاختلافِ الناسِ فيما يَحصُلُ به الجَرحُ مِن: فسقِ الاعتقادِ والتدليسِ وغيرهِ فيجبُ بيانهُ ليُعلمَ.

(*) التزكية: التعديل، وهو أن يُنسب إلى شخصٍ ما به تُقبَل روايته. والجرح: أن يُنسب إلى شخص ما به تُردُّ روايته.

(١) وهو مذهب الجمهور. وقال بعض العلماء: لا بدَّ من اثنين.

(٢) فكما أن الرواية تثبتُ بخبر الواحد، فكذلك الجرح والتعديل يثبتان بخبر الواحد. بخلاف الشهادة فإن العدد مشروط فيها بالنصِّ، ولأنها آكدُ.

(٣) يعني: عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٤) وهو قول أكثر الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة.

وقيل: هذا يختلفُ باختلافِ المزكِّي: فمَنْ حصلتِ الثقةُ ببصيرتهِ وضبطهِ يُكتفى بإطلاقهِ[1].

ومَنْ عُرفتْ عدالتهُ دونَ بصيرتهِ فنستفصلهُ[2].

أما إذا تعارضَ الجرحُ والتعديلُ: قدَّمنا الجرحَ؛ فإنّه اطِّلاعٌ على زيادةٍ خَفيت على المعدِّلِ.

فإنْ زادَ عددُ المعدِّلِ على الجارحِ فقد قيل:

يُقدَّمُ التعديلُ[3].

وهو ضعيفٌ؛ لأنَّ سببَ التقديمِ: زيادةُ العلمِ فلا ينتفي ذلك بكثرةِ العددِ.

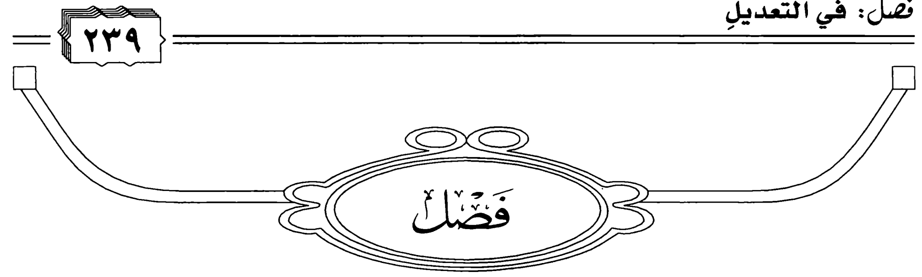


---

(١) المراد بالبصيرة هنا: العلم والفطنة والتأمُّل. والمراد بالضبط: الحفظ بالجزم، فمن كان ذا بصيرة نافذة وضبط تامٍّ قُبِلَ تجريحه وتعديله دون مطالبته بيان السبب.

(٢) وذلك بسؤاله عن سبب الجرح أو التعديل.

(٣) لأن الكثرة سبب من أسباب الترجيح.



في التعديلِ

وذلكَ: إمّا بقولٍ وإما بالروايةِ عنهُ أو بالعملِ بخبرهِ أو بالحكمِ بهِ.

وأعلاهَا: صريحُ القولِ، وتمامُه أنْ يقولَ: «هو عدلٌ رضِيٌّ» ويبينُ السببَ.

والثاني: أنْ يروي عنه، وهل ذلكَ تعديلٌ له؟ على روايتينِ:

والصحيحُ: أنَّه إن عُرف مِن عادتِه أو صريحِ قولهِ أنّه لا يستجيزُ الروايةَ إلا عن العدلِ: كانت الروايةُ تعديلاً له وإلَّا فلا، إذْ مِن عادةِ أكثرِهم الروايةُ عَمَّنْ لو كُلِّفوا الثناءَ عليه لسكتوا، فليس فيه تصريحٌ بالتعديلِ.

فإنْ قيلَ[1]: لو رَوَى عن فاسقٍ كان غاشّاً في الدين.

قلنا[2]: لم يُوجب على غيرهِ العملَ به، بل قال: «سمعتُ فلاناً قال كذا» وقد صَدَقَ فيهِ، ثمّ لعلَّهُ لم يَعرفْهُ بفسقٍ ولا عدالةٍ فَرَوَى عنه ووكَلَ البحثَ إلى مَنْ أرادَ القَبولَ.

---

(١) هذا اعتراض ممن يرى أن رواية العدل عن غيره تعتبر تعديلاً له مطلقاً.

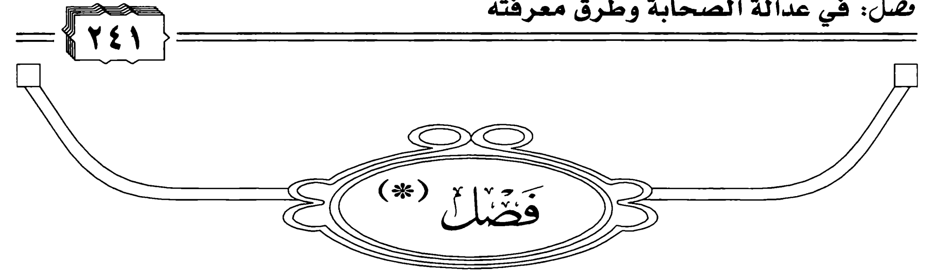
(٢) هذا جواب عن الاعتراض السابق، وهو من وجهين، الوجه الثاني يبدأ من قوله: ثم لعلَّه...

الثالثُ: العملُ بالخبرِ إنْ أمكنَ حمْلُهُ على الاحتياطِ، أو العملِ بدليلٍ آخرَ وافقَ الخبرَ فليس بتعديلٍ.

فإنْ عرفنا يقيناً أنَّه عمِلَ بالخبرِ فهو تعديلٌ؛ إذْ لوْ عَمِلَ بخبرِ غيرِ العدلِ فَسَقَ، ويكونُ حكمُ ذلك: حكمُ التعديلِ بالقول مِن غيرِ ذكرِ السببِ.

الرابع: أن يحكمَ بشهادتِه، وذلك أقوى من تزكيتهِ بالقولِ، أمّا تركُهُ الحكمَ بشهادتهِ فليس بجَرْحٍ، إذ قد يَتوقفُ في شهادتهِ لأسبابٍ سوى الجرحِ.





فَصْلٌ (*)

والذي عليهِ سلفُ الأمةِ وجمهور الخلفِ: أنَّ الصحابةَ ﷺ معلومةٌ عدالتُهم بتعديلِ اللهِ تعالى وثنائهِ عليهم، قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقال: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] وقال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩]. وقال النبي ﷺ: «**خيرُ الناسِ قرني**»(١) وقال: «**إنَّ اللهَ اختارني واختارَ لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً**»(٢) فأيُّ تعديلٍ أصحُّ من تعديلِ علَّامِ الغيوبِ وتعديلِ رسولهِ ﷺ؟

ولو لم يَرِدْ؛ لكان فيما اشتَهَرَ وتواتَرَ من حالِهم في طاعةِ اللهِ تعالى وطاعةِ رسولهِ ﷺ وبذلِ المُهَجِ ما يكفي في القطع بعدالتهم.

وهذا ما يتناولُ مَنْ يقعُ عليه اسمُ الصحابيّ، ويحصلُ ذلك بصحبتهِ ساعةً ورؤيتهِ مع الإيمان به(٣).

ويحصلُ لنا العلمُ بذلك: بخبرهِ عن نفسهِ أو عن غيرهِ: أنَّه صحِبَ النبيَّ ﷺ.

(*) عدالة الصحابي وطرق معرفته.

(١) رواه مسلم وأحمد والترمذي وغيرهم بألفاظ متقاربة.

(٢) رواه أحمد في مسنده والطبراني في الكبير مع اختلاف يسير في اللفظ.

(٣) هذا تعريف الصحابي عند ابن قدامة. وعرّفه غيره بأنه: مسلم طالت صحبته مع النبي ﷺ مُتَّبِعاً.

فإنْ قيلَ[١]: قولهُ شهادةٌ لنفسهِ فكيف يُقبلُ؟

قلنا: إنّما[٢] هو خبرٌ عن نفسهِ بما يترتبُ عليه حكمٌ شرعيٌّ يوجبُ العملَ، لا يُلْحِقُ غيرَه مضرَّةً ولا يوجبُ تُهمةً، فهو كروايةِ الصحابيّ عن النبي ﷺ.



(١) هذا اعتراض على الطريق الأول من طرق معرفة الصحابي.

(٢) جواب عن الاعتراض السابق.



فَصْلٌ (*)

المحدودُ في القذفِ: إن كان بلفظِ الشهادةِ: فلا يُردُّ خبرُهُ[١]؛ لأنَّ نقصانَ العددِ ليس من فعلِهِ[٢]، ولهذا رَوى الناسُ عن أبي بكرةَ[٣] واتَّفقوا على ذلك وهو محدودٌ في القذفِ.

وإن كان بغيرِ لفظِ الشهادةِ: فلا تُقبلُ روايتهُ حتى يتوبَ.



(*) في حكم خبر المحدود في القَذف.

(١) وهذا مذهب جمهور العلماء.

(٢) والمعنى، أن يقول إنسان في مجلس القضاء: «أشهد أني رايت فلاناً يزني بامرأة» فحينئذٍ يطالب بإحضار ثلاثة شهود معه. فإن لم يوجد، يقام حدُّ القذف عليه. ولكن هذا لا يمنع من قبول روايته؛ لأن نقصان العدد أمر خارج عن إرادته، فلا يترتب عليه تفسيقه، بل يظلُّ على أصل عدالته، وهذا هو الدليل الأول.

(٣) هو الصحابي الجليل: نفيع بن الحارث بن كلدة، سكن البصرة واعتزل الفتن بعد مقتل عثمان، وكان ممن شهد على المغيرة بن شعبة بالزنا فلم تتم الشهادة، فجلده عمر. توفي عام ٥١هـ، وقصَّة الاتهام هذه فيها نظر. وللعلامة الشنقيطي كلام نفيس فيها فانظره في مذكرته (ص١٥٢).

فَصْلٌ

في كيفية الرواية[*]

وهي على أربعِ مراتبٍ:

أعلاها: (قراءةُ الشيخِ عليه[١]) في معرضِ الإخبارِ ليَرْوِيَ عنهُ، وذلك يُسلِّطُ الراويَ أنْ يقولَ: «حدثني وأخبرني»، و«قال فلانٌ»، و«سمعتُه يقول».

الثانية: (أنْ يقرأَ[٢] على الشيخِ) فيقولُ[٣]: نعم، أو يسكت، فتجوز الروايةُ به[٤] خلافاً لبعضِ أهلِ الظاهرِ[٥].

ولنا: أنّه لو لم يكنْ صحيحاً لم يَسكتْ. نعم لو كان ثَمَّ مَخِيلةُ إكراهٍ أو غفلةٍ لا يُكتفى بسكوتهِ.

وهذا يُسلِّطُ الراويَ على أن يقولَ: أنبأنا وحدَّثنا فلانٌ قراءةً عليه.

(*) أي: كيفية رواية غير الصحابي عن غير النبي ﷺ، وبيان مراتبها وألفاظها.

(١) يعني: على التلميذ الراوي.

(٢) يعني: يقرأ التلميذ على شيخه ما سمعه منه ودونه عنه.

(٣) أي: يقول الشيخ بعد سماعه لقراءة تلميذه.

(٤) وهو مذهب الجمهور.

(٥) لأنهم يشترطون أن يكون الإقرار بالنطق لا بالسكوت.

وهل يجوزُ أنْ يقولَ: أخبرنا، أو حدثنا؟ على روايتينِ[١]:

إحداهما: لا يجوزُ كما لا يجوزُ أن يقولَ: سمعتُ من فلانٍ.

والأخرى: يجوزُ وهو قولُ أكثرِ الفقهاءِ؛ لأنه إذا أقرَّ بهِ كان كقولِهِ: نعم[٢]، والجوابُ بنعم كالخبرِ، بدليلِ ثبوتِ أحكامِ الإقرارِ به.

ولهذا يقولُ: أشهدني على نفسهِ[٣].

وكذلك إذا قالَ الشيخُ: أخبرنَا أو حدَّثنا هل يجوزُ للراوي عنهُ إبدالُ إحدى اللفظتين بالأخرى؟ على روايتين[٤].

وهل يجوزُ أن يقولَ: سمعتُ فلاناً؟

فقد قيلَ: لا يجوزُ؛ لأنه يُشعرُ بالنطقِ وذلك كذبٌ، إلا إذا عُلمَ بصريحِ قولِهِ أو بقرينةٍ أنه يريدُ القراءةَ على الشيخِ.

الثالثة: **(الإجازة)** وهو: أن يقولَ[٥]: أجزتُ لك أن تَرويَ عنِّي الكتابَ الفلانيَّ أو ما صحَّ عندكَ مِن مسموعاتي.

---

(١) أي: هل يجوز أن يقول الراوي أخبرنا أو حدثنا بدون ذكر قراءة عليه؟ روايتان عن الإمام أحمد.

(٢) أي: سكوت الشيخ بعد سماعه لقراءة تلميذه، كان إقراراً بصحَّة تلك القراءة، فكأنه قال: نعم.

(٣) والمعنى: أنه إذا سُئل إنسان عن شيء عنده فقال: نعم. فللسائل أن يقول: أشهدني على نفسه.

(٤) الأولى: يحرم على الراوي إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى، والثانية لا يحرم، بل يجوز الإبدال.

(٥) يعني: الشيخ.

الرابعة: (المناولة) وهو: أن يقولَ: خُذْ هذا الكتابَ فارْوِهِ عني فهو كالإجازةِ؛ لأن مُجرَّدَ المناولةِ دونَ اللفظِ لا يُغني، واللفظُ وحدهُ يكفي[(١)] وكلاهما تجوزُ الروايةُ به فيقولُ: حدثني أو أخبرني إجازةً، فإنْ لم يقلْ: إجازةً: لم يَجُزْ.

وجوّزه قومٌ. وهو فاسدٌ؛ لأنه يشعرُ بسماعهِ منهُ وهو كذبٌ.

وحُكي عن أبي حنيفةَ وأبي يوسف: أنه لا تجوزُ الروايةُ بالمناولةِ والإجازةِ[(٢)].

وليس بصحيحٍ؛ لأنَّ المقصودَ: معرفةُ صحَّةِ الخبر، لا عَيْنُ الطريقِ[(٣)].

وقولهُ: «هذا الكتابُ مسموعي فاروِهِ عني» ـ في التعريف ـ كقراءتهِ والقراءةِ عليهِ.

فأمّا إنْ قالَ: «سماعي» ولم يقل: «ارْوه عني» فلا تجوزُ الروايةُ عنه؛ لأنه لم يأذَنْ، فلعلَّه لا يُجَوِّزُ الروايةَ لخللٍ يعرفُهُ.

ولذلك لو قال: عندي شهادةٌ: لا يشهدُ بها ما لم يَقلْ: أذنتُ لكَ أن تَشهدَ علَى شهادتي، فالروايةُ شهادةٌ، والإنسانُ قد يَتساهلُ في الكلامِ؛ لكنْ عندَ الجزْمِ بها يتوقفُ.

---

(١) أي في تجويز الرواية دون الحاجة إلى المناولة؛ لكونه أقوى منها.

(٢) منع أبو حنيفة رحمه الله الرواية بالمناولة مطلقاً سواء أَمِنَ تغيير كتاب الشيخ أم لا، احتياطاً في الرواية؛ أما أبو يوسف فأجاز عند الأَمن. أما الإجازة، فأبو حنيفة لا يجيزها إلا إذا كان المجاز له عالماً بما أجيز به. أما أبو يوسف فأجازها مطلقاً.

(٣) الذي هو كيفية أداء الرواية؛ بأن يقول التلميذ عن شيخه من الإجازة أو المناولة: حدثني شيخي أو أخبرني شيخي.

وكذلك لو وجدَ شيئاً مكتوباً بِخَطِّهِ لا يرويه عنهُ لكنْ يجوزُ أن يقولَ: «وجدتُ بِخَطِّ فلانٍ».

أمّا إذا قالَ العدلُ: «هذه نسخةٌ من صحيح البخاري»: فليس لهُ أنْ يروي عنه[١]، وهل يلزمُ العملُ به؟

فقيل: إن كان[٢] مقلِّداً: فليس له العملُ به؛ لأنَّ فرضَهُ تقليدُ المجتهدِ.

وإن كان مجتهداً: لزمهُ[٣]؛ لأنَّ أصحابَ رسولِ اللهِ ﷺ كانوا يحملونَ صُحُفَ الصدقاتِ إلى البلادِ، وكان الناسُ يعتمدونَ عليها بشهادةِ حاملِها بصحتها، دونَ أنْ يسمعَها كلٌّ واحدٍ منه، فإنّ ذلك يُفيدُ سكونَ النفسِ وغلبةَ الظنِّ[٤].

وقيل: لا يجوزُ العملُ بما لم يسمعْهُ. والله أعلم.



(١) لأنه مجرَّد إخبار لا إذن فيه بالرواية.

(٢) أي: السامع لقول العدل.

(٣) أي: إن كان السامع مجتهداً لزمه العمل بقول العدل. لكونه أهلاً للنظر.

(٤) فكذلك الحال في المجتهد إذا أخبره العدل بأن هذه النسخة من صحيح البخاري؛ لزمه العمل بما فيها اعتماداً على قول العدل واطمئناناً إليه.



فَصْلٌ (*)

إذا وَجدَ سماعَهُ[١] بخطٍ يُوثَقُ به: جازَ له أن يَروِيَه وإن لمْ يذكرْ سماعَهُ إذا غلبَ على ظنّه أنه سمعَهُ وبه قالَ الشافعي.

وقال أبو حنيفةَ: لا يجوزُ؛ قياساً على الشهادةِ[٢].

ولنا[٣]: ما ذكرنا مِن اعتمادِ الصحابةِ على كُتبِ النبيّ ﷺ[٤].

ولأنَّ مَبْنَى الروايةِ على حُسن الظنِّ وغلبتِهِ بناءً على دليلٍ وقد وُجدَ ذلك[٥].

والشهادةَ[٦] لا نسلِّمُها على إحدى الروايتين.

وعلى الأخرى: الشهادةُ آكدُ لما عُلِمَ بينهما من الفروقِ. والله أعلم.

(*) جواز رواية ما سمعه إذا كان بِخَطٍّ ثقة.

(١) أي: إذا وجد الراوي ما سمعه من مشايخه.

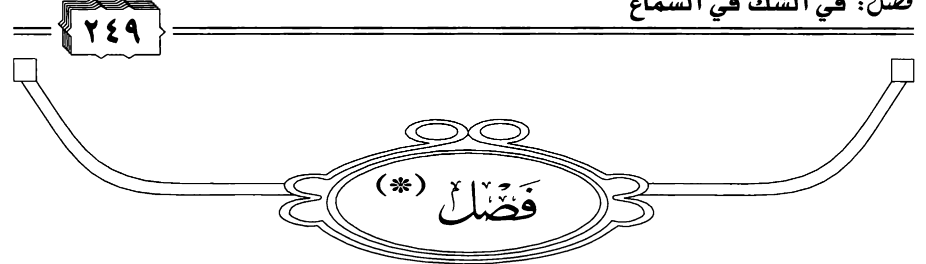
(٢) هذا دليل أبي حنيفة على عدم جواز رواية السماع إذا كان بِخَطٍّ ثقة.

(٣) الدليل الأول على جواز اعتماد الراوي على الخط الموثوق به في رواية مسموعاته.

(٤) فكذلك الحال بالنسبة للراوي إذا وجد مسموعاته بخطٍّ يثق به، جاز له الاعتماد عليه من الرواية.

(٥) وهو الخط الموثوق به.

(٦) جواب عن دليل أبي حنيفة ومفاده: على الرواية الأولى، أن الشهادة تجوز اعتماداً على الخطِّ فكذا الرواية، والقول بعدم الجواز لا نُسلِّمه، وعلى الرواية الثانية، لا نُسلِّم قياس الرواية على الشهادة من عدم الجواز، وإن سلمنا ففي الرواية نعم، وفي الشهادة لا؛ لأنها آكد.



فَصْلٌ (*)

إذا شكَّ في سماعِ حديثٍ من شيخِهِ: لم يَجُزْ أنْ يرويَهُ عنه؛ لأنّ روايتَه عنه شهادةٌ عليه، فلا يشهدُ بما لمْ يعلمْ.

وإنْ شكَّ في حديثٍ من سماعِهِ والتبسَ عليه[1]: لم يَجُزْ أنْ يروي شيئاً منها مع الشكِّ لما ذكرنا.

فإنْ غلبَ على ظنِّه في حديثٍ أنّه مسموعٌ:

فقال قومٌ: يجوزُ اعتماداً على غلبةِ الظنِّ.

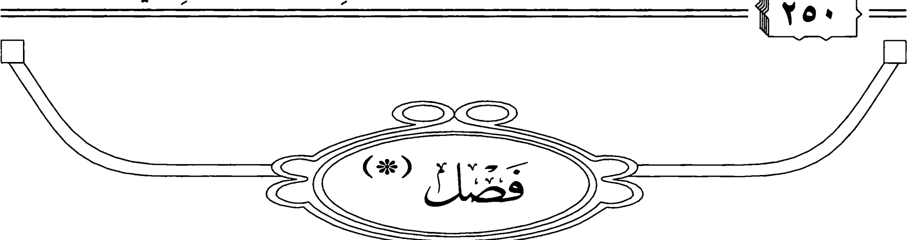
وقيل: لا يجوزُ؛ لأنه يمكنُ اعتبارُ العلمِ بما يرويه، فلا يجوزُ أنْ يرويَهُ مع الشكِّ فيه كالشهادةِ[2].



(*) في الشكِّ في السماع.

(١) أي: التبس عليه الحديث المشكوك في سماعه، فلم يستطع تمييزه من بين الأحاديث الأخرى التي سمعها من شيخه.

(٢) فكما أن المُعْتَبَرُ في الشهادة هو العلم لا غلبة الظنِّ، فكذلك الرواية المُعْتَبَرُ فيها هو العلم لا غلبة الظنِّ.



فَصْلٌ (*)

إذا أنكَرَ الشيخُ الحديثَ[١] وقال: لستُ أذكرُهُ: لم يقدحْ ذلك في الخبرِ في قولِ إمامِنا ومالكٍ والشافعيّ وأكثرِ المتكلِّمين.

ومنعَ منه الكرخيُّ قياساً على الشهادةِ[٢].

وليس بصحيح؛ لأن الرَّاوي عدلٌ جازمٌ بالروايةِ فلا نُكذِّبُه مع إمكانِ تصديقِه، والشيخُ لا يكذِّبهُ، بل قال: لستُ أذكُرُه.

فيمكنُ الجمعُ بينَ قولَيْهما: بأن يكونَ نسيَهُ؛ فإنَّ النِّسيانَ غالبٌ على الإنسانِ، وأيُّ محَدِّثٍ يَحفظُ جميعَ حديثِه؟ فيجبُ العملُ به جمعاً بين قولَيْهِما.

والشهادةُ تفارقُ الروايةَ في أمورٍ كثيرةٍ منها: أنه لا تُسمعُ شهادةُ الفرعِ مع القدرةِ على شهادة الأصل، والرواية بخلافه، فإن الصحابة رضي الله عنهم كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مُراجعَةِ النبي ﷺ، ولهذا كانَ يلزمُهم قَبولُ قولِ رسُلِه وسُعاتهِ من غيرِ مراجعةٍ.

وأهلُ قُباءٍ تحوَّلوا إلى القبلةِ بقولِ واحدٍ من غيرِ مُراجعةٍ.

(*) في حكم إنكار الشيخ مرويه، والفرق بين الرواية والشهادة.

(١) أي: إذا قال التلميذ لشيخه: أنك حدثتني بهذا الحديث يوم كذا؛ فأنكر الشيخ.

(٢) فكما لا تُقْبَل شهادة الفرع إذا أنكر الأصل، فكذلك لا تُقْبَل رواية الفرع إذا أنكر الأصل (الشيخ).

وأبو طلحةَ وأصحابُهُ قبِلُوا خبرَ الواحدِ في تحريمِ الخمرِ من غيرِ مراجعةٍ، والله أعلم.

وقد روى ربيعةُ بنُ أبي عبدِ الرحمٰن عن سهيلٍ عن أبيه عن أبي هريرةَ أنَّ النبيَّ ﷺ «قضى باليمينِ مع الشاهدِ»[1] ثم نسيَهُ سُهيلٌ فكان بعده يقول: «حدَّثني ربيعةُ عني أني حدّثتُهُ» فلا يُنَكرهُ أحدٌ من التابعين.



(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه.



انفرادُ الثقةِ بزيادةٍ في الحديثِ: مقبولٌ[١] سواءٌ كانت لفظاً[٢] أو معنى[٣]؛ لأنه لو انفَردَ بحديثٍ لقُبلَ فكذلك إذا انفَردَ بزيادةٍ.

وغيرُ مُمتنعٍ أن يَنفردَ بحفظِ الزيادةِ؛ إذ إنَّ من المحتملِ: أن يكونَ النبيُّ ﷺ ذَكَرَ ذلك في مجلسَينِ، وذكرَ الزيادةَ في أحدِهما ولم يَحْضُر راوي الناقص.

ويحتملُ أنَّ راوي الناقصِ دخلَ في أثناءِ المجلسِ، أو عَرَضَ له في أثنائهِ ما يُزعِجُه أو يُدهشُهُ عن الإصغاءِ، أو يوجبُ قيامَهُ قبلَ تمامهِ، أو سَمِعَ الكلَّ ونسيَ الزيادَةَ.

والراوي للتَّمامِ عدلٌ، وقد جزم بالروايةِ، فلا نُكذِّبهُ مع إمكانِ تصديقهِ.

فإنْ عُلِمَ أنَّ السماعَ كان في مجلسٍ واحدٍ:

فقال أبو الخطابِ: يُقدَّم قولُ الأكثرينَ[٤] وذوي الضبطِ، فإنْ

(*) في حكم زيادة الثقة.

(١) وهو مذهب جمهور العلماء.

(٢) نحو قوله ﷺ: «**ربنا لك الحمد**» و«**ربنا ولك الحمد**» بزيادة الواو.

(٣) نحو: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وتَرادّا» بزيادة والسلعة قائمة. فهي تفيد معنًى زائداً.

(٤) تغليباً لجانب الكثرة؛ لأن الخطأ عنها أبعد.

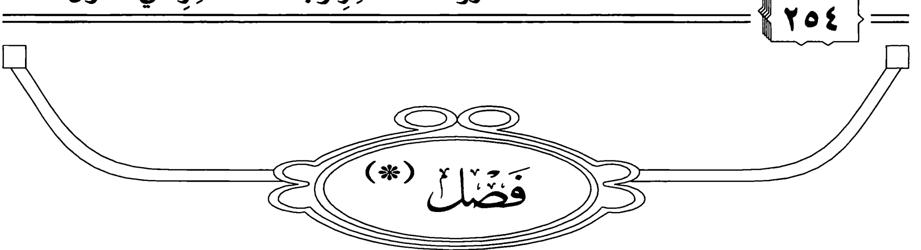
تساوَوْا في الحفظِ والضبطِ قُدِّمَ قولُ المُثْبِتِ[١].

وقال القاضي: إذا تساويا فعلى روايتينِ[٢].



(١) لأن عنده زيادة علم.

(٢) الرواية الأولى: الأخذ بالزيادة، والثانية: عدم الأخذ بها.



فَصْلٌ (*)

وتجوزُ روايةُ الحديثِ بالمعنى للعالمِ المُفرِّق بين المحتَمِلِ وغيرِ المحتَمِلِ، والظاهرِ والأظهرِ، والعامِّ والأعَمِّ عند الجمهور.

فيُبَدِّلُ لفظاً مكان لفظٍ فيما لا يَختلفُ الناسُ فيه كالألفاظِ المترادفةِ مثلُ: القُعود والجُلوسِ، والصَّبِّ والإراقةِ، والحظْرِ والتحْريم والمعرفةِ والعلمِ، وسائرِ ما لا يُشكُّ فيه ولا يتطرقُ إليه الاستنباطُ والفَهْمُ.

ولا يجوزُ إلا فيما فَهِمَهُ قطْعاً دون ما فَهِمَهُ بنوعِ استنباطٍ واستدلالٍ يُختلَفُ فيه.

ولا يجوزُ أيضاً للجاهلِ بمواقعِ الخطابِ ودقائقِ الألفاظ.

ومَنَعَ منه بعضُ أصحابِ الحديثِ مطلقاً؛ لقول النبي ﷺ: «**نضَّر الله امرءاً سَمِعَ مقالتي فأدَّاها كما سمعها، فرُبَّ مُبَلَّغٍ أوْعى من سامع**»[1].

ولنا[2]: الإجماعُ على جوازِ شَرْحِ الشرعِ للعَجَمِ بلسانهم، فإذا جازَ إبدالُ كلمةٍ عربيةٍ بعجميةٍ ترادفُها؛ فبعربيةٍ أَولى.

(*) في رواية الحديث بالمعنى.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الأدلَّة على جواز رواية الحديث بالمعنى.

وكذلك[١] كان سفراءُ النبيّ ﷺ يبلِّغونهم أوامرَهُ بلغتهمْ، وهذا[٢] لأنّا نعلمُ أنّه لا تَعبُّدَ باللفظِ، وإنّما المقصودُ فَهْمُ المعنى وإيصالُهُ إلى الخلقِ، ويدلُّ[٣] على ذلك: أنّ الخُطَبَ المتّحِدةَ والوقائعَ رواها الصحابةُ بألفاظٍ مختلفةٍ.

ولأنَّ الشهادةَ آكدُ من الروايةِ[٤]، ولو سمعَ الشاهدُ شاهداً يَشهدُ بالعجميةِ؛ جازَ أنْ يشهدَ على شهادتهِ بالعربيةِ.

ولأنه[٥] تجوزُ الروايةُ عن غيرِ النبيِّ ﷺ بالمعنى فكذلك عنه؛ فإنَّ الكذبَ فيهما حرامٌ.

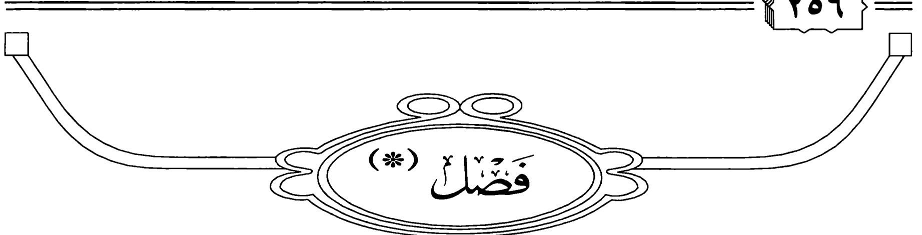
والحديث[٦] حُجَّةٌ لنا؛ لأنه ذَكَرَ العلَّة وهو: اختلافُ الناس في الفقهِ والفَهْمِ ونحنُ لا نُجوِّزُه لغير مَنْ يفهمُ.

جوابٌ آخر: أنّ مَنْ رَوَى بالمعنى فقد رَوَى كما سمع؛ ولهذا لا يُعدُّ كذباً.

قال أبو الخطاب: ولا يجوزُ أن يُبَدِّلَ لفظاً بأظهرَ منه؛ لأنَّ الشارعَ ربما قصدَ إيصالَ الحكمِ باللفظِ الجليّ[٧] تارةً وبالخفيّ[٨] أُخْرى.

---

(١) هذا الدليل الثاني.
(٢) هذا الدليل الثالث.
(٣) هذا الدليل الرابع.
(٤) هذا الدليل الخامس.
(٥) هذا الدليل السادس.
(٦) جواب عن حديث: «**نَضَّرَ الله امرءاً**» الذي استدل به على منع الرواية بالمعنى.
(٧) وذلك تيسيراً على المكلَّفين.
(٨) وذلك تكثيراً لأجر العلماء بالنظر والتأمل.



فَصْلٌ (*)

مراسيلُ[١] أصحابِ النبيّ ﷺ مقبولةٌ عند الجمهور.

وشذَّ قومٌ فقالوا: لا يُقبلُ مرسلُ الصحابيِّ إلا إذا عُرفَ بصريحِ خبرِه أو بعادتِه أنّه لا يَروي إلا عن صحابيٍّ وإلا فلا؛ لأنه قد يَروي عمَّنْ لم تثبتْ لنا صُحبتُه.

وهذا ليس بصحيحٍ؛ فإنَّ الأمةَ[٢] اتفقتْ على قبولِ روايةِ ابن عباسٍ ونُظرائِه من أصاغرِ الصحابةِ مع إكثارِهِمْ.

وأكثرُ رواياتِهِمْ عن النبيّ ﷺ مراسيلُ، قال البراءُ بن عازبٍ: «ما كلُّ ما حدّثناكم به عن رسولِ الله ﷺ سمعنَاهُ منه؛ غيرَ أنَّا لا نَكْذِبُ».

وكثيرٌ منهم كان يَرْوِي الحديثَ، فإذا استُكْشِفَ[٣] عنه قال: «حدَّثني به فلانٌ» كأبي هريرة وابنِ عباسٍ[٤] وغيرهما.

(*) في مراسيل الصحابة.

(١) المرسل لغة المُطْلَق. واصطلاحاً: ما لم يتصل إسناده. وهو قسمان: مرسل الصحابي ومرسل غير الصحابي. فمرسل الصحابي وهو أن يقول الصحابي فيما لم يسمعه من النبي ﷺ: (قال رسول الله ﷺ)، ولا يذكر الواسطة. وأما مرسل غير الصحابي فسيأتي في الفصل التالي.

(٢) دليل الجمهور على قبول مراسيل الصحابة ﵃.

(٣) أي: طلب منه بيان من حدثه.

(٤) فإن أبا هريرة روى أن النبي ﷺ قال: «**من أصبح جنباً فلا صوم له**»، فلما أُخْبِرَ أن عائشة ﵂ أنكرت ذلك وقالت: كان النبي ﷺ يصبح جنباً. فلما =

والظاهرُ(١) أنّهم لا يَرْوُونَ إلا عن صحابيٍّ، والصحابةُ معلومةٌ عدالتُهم.

فإن رَوَوْا عن غيرِ صحابيٍّ فلا يروونَ إلا عنْ مَنْ علموا عدالتَهُ.

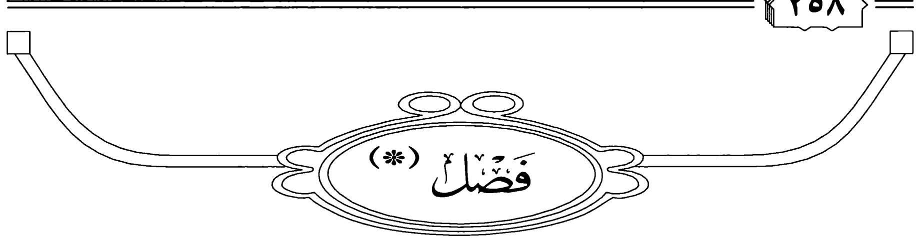
والروايةُ عن غير عدلٍ وَهْمٌ بعيدٌ فلا يُلتفتُ إلى هذا الوهم ولا يُعوّلُ عليه.



= استُكْشِفَ ذكر أن الذي حدثه بذلك هو الفضل ابن عباس.

وكذا ابن عباس رضي الله عنهما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنما الربا في السيئة**» فلما أخبره أبو سعيد بحديثه في الربا. قال: إنما حدثني به أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

(١) هذا جواب ابن قدامة عن شرط المذهب الثاني.



فَصْلٌ (*)

فأمّا مراسيلُ غيرِ الصحابةِ: وهو أنْ يقولَ: قال النبيُّ ﷺ مَنْ لم يُعاصِرْهُ أو يقولَ: قال أبو هريرة مَنْ لم يُدرِكْهُ.

ففيها روايتان:

إحدَاهُما: تُقبَلُ، اختارها القاضي، وهو مذهبُ مالكٍ وأبي حنيفةَ وجماعةٍ من المتكلمينَ.

والأخرى: لا تقبلُ، وهو قولُ الشافعيِّ[1] وبعضِ أهلِ الحديثِ وأهلِ الظاهرِ، ولهم دليلان[2]:

أحدهما: أنّه لو ذكرَ شيخَه ولم يعدِّله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبلْهُ؛ فإذا لم يَسْمَعْهُ فالجهلُ أَتَمُّ. إذ مَنْ لا تُعرفُ عينُه كيفَ تُعرفُ عدالتهُ؟

(*) في مراسيل غير الصحابة.

(١) الحقُّ أن الشافعي رحمه الله يقبل مرسل غير الصحابي بشروط اعتبرها في الحديث المرسَل نفسه، وشروط في الراوي المرسِل. أما شروط الحديث المرسَل فهي: أن يسنده الحفَّاظ المَأمُونون من وجه آخر. أو يوافق قول بعض الصحابة. أو يقول به أكثر أهل العلم. وأما شروط الراوي المرسِل فهي: أن يكون المرسِل من كبار التابعين. وألَّا يكون ممن يخالف الحفَّاظ. وأن يكون إذا سَمَّى مَنْ رَوَى عنه لم يُسَمِّ مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه.

(٢) أي: للقائلين بأن مراسيل غير الصحابة لا تُقبَل.

الثاني: إنّ شهادةَ الفرعِ لا تُقبلُ ما لم يُعيّنْ شاهدَ الأصلِ، فكذا الروايةُ.

وافتراقُ الشهادةِ والروايةِ في بعض التَعَبُّداتِ لا يُوجبُ فرقاً في هذا المعنى كما لا يُوجبُ فرقاً في قَبولِ روايةِ المجروحِ والمجهولِ.

ووجهُ الروايةِ الأُولى[١]: أنّ الظاهرَ من العدلِ الثقةِ أنّه لا يَستجيزُ أنْ يُخبرَ عن النبيِّ ﷺ بقولٍ ويجزمَ به إلا بعدَ أنْ يعلمَ ثقةَ ناقلِه وعدالتهِ.

ولا يحلُّ له إلزامُ الناسِ عبادةً، أو تحليلُ حرامٍ، أو تحريمُ مباحٍ بأمرٍ مشكوكٍ فيه، فيظهرُ أنَّ عدالتَهُ مستقرةٌ عندهُ فهو بمنزلةِ قولِه: «أخبرَني فلانٌ وهو ثقةٌ عدلٌ». ولو شكَّ في الحديث: ذَكَرَ مَنْ حدَّثهُ؛ لتكونَ العُهدَةُ عليه دونَهُ.

ولهذا قال إبراهيمُ النخعيُّ[٢]: «إذا رويتُ عن عبد الله وأسندتُ فقد حدَّثني واحدٌ. وإذا أرسلتُ فقدْ حدَّثني جماعةٌ عنه».

فأمَّا المجهولُ[٣]: فإنَّ الروايةَ عنه ليس بتعديلٍ له في إحدى الروايتين، وفي الأخرى تكونُ تعديلاً على ما مضى[٤] ولا كذلك ههنا[٥].

---

(١) أي: أدلة القائلين بأن مراسيل غير الصحابة تقبل.

(٢) هو: إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود أبو عمران، قال الذهبي: استقر الأمر على أن إبراهيم حُجَّة توفي عام (٩٥هـ). انظر: ميزان الاعتدال (١/ ٧٤).

(٣) بدأ ابن قدامة يجيب عن أدلة القائلين؛ بأن مراسيل غير الصحابة لا تُقْبَل.

(٤) أي: في فصل التعديل.

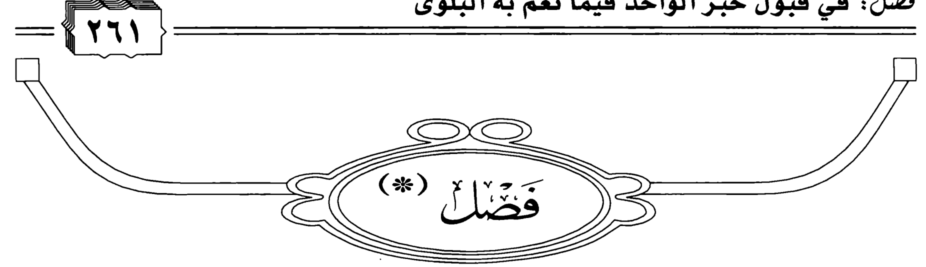
(٥) والمعنى: أن ما ذكرفي فصل التعديل بأن الرواية تعديل للمروي عنه؛ إنما كان هذا في الصحابي المجهول أما هنا فإن الجهالة في غير الصحابي، فلا تكون الرواية عنه تعديلاً له.

والروايةُ تفارقُ الشهادةَ في أمورٍ كثيرةٍ: منها: اللفظُ والمجلسُ والعددُ والذكوريّةُ، والعجزُ عنْ شهودِ الأصلِ[1]، والحُرِّيَّةُ عندَهُمْ، وأنّه لا يجوزُ لشهودِ الفرعِ الشهادةُ حتى تُحمِّلَهُمْ إياها شهودُ الأصلِ، فيقولوا: «اشهدوا على شهادتِنا».

والروايةُ بخلاف هذا، فجازَ اختلافُهما في هذا الحكمِ أيضاً.



(١) فرواية الفرع تُقبل مع وجود الأصل، بخلاف الشهادة فلا تُقبل مع وجود الأصل إلا عند تعذُّرِه.



ويُقبلُ خبرُ الواحدِ فيما تعُمُّ به البَلْوَى[١]، كرفعِ اليدينِ في الصلاةِ، ومسِّ الذَّكَرِ[٢] ونحوهِ في قولِ الجمهورِ.

وقال أكثرُ الحنفية: لا يُقبلُ؛ لأنَّ ما تعمُّ به البلوى كخروجِ النجاسةِ من السبيلينِ يُوجدُ كثيراً وتنتقضُ به الطهارةُ، فلا يحلُّ للنبيِّ ﷺ أن لا يُشيعَ حكمَهُ؛ إذْ يُؤدي إلى إخفاءِ الشريعةِ، وإبطالِ صلاةِ الخلقِ، فتجبُ الإشاعةُ فيه، ثمّ تتوافرُ الدواعي على نقلهِ فكيفَ يَخفى حُكمهُ، وتقفُ روايتُهُ على الواحد؟

ولنا[٣]: أنّ الصحابةَ ﷺ قبلوا خبرَ عائشةَ في الغُسْلِ من الجماع بدون الإنزال[٤]، وخبرَ رافع بن خَدِيجٍ في المخابرةِ[٥].

ولأنّ الراويَ[٦] عدْلٌ جازمٌ وصِدقُهُ ممكنٌ فلا يجوزُ تكذيبُهُ مع إمكانِ تصديقهِ.

ولأنّ[٧] ما تعمُّ به البَلوى يثبتُ بالقياسِ، والقياسُ مستنبَطٌ مِنْ الخَبر وفرعٌ له. فلأنْ يَثبُتَ بالخبرِ الذي هو أصلٌ أَوْلى.

(*) في قبول خبر الواحد فيما تَعُمُّ به البلوى.

(١) ما تعم به البلوى؛ أي: ما يكثر التكليف به ويكثر وقوعه.

(٢) أي: مِنْ نَقْضِ الوضوء به.

(٣) أدلّة الجمهور على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

(٤) رواه مسلم وقد تَقَدَّم.

(٥) رواه مسلم وقد تَقَدَّم.

(٦) هذا الدليل الثاني.

(٧) هذا الدليل الثالث.

وما ذكروه[١] يبطلُ بالوتر والقهقهةِ[٢] وخروجِ النجاسةِ من غيرِ السبيلِ وتثنيةِ الإقامةِ، فإنّه مما تعمُّ به البَلوى وقد أثبَتُوه بخبرِ الواحدِ.

ولم يُكلِّفِ[٣] اللهُ تعالى رسولَه ﷺ إشاعةَ جميع الأحكامِ؛ بل كلَّفَهُ إشاعةَ البعضِ، ورَدَّ الخلقِ في البعضِ الآخر إلى خبرِ الواحدِ[٤] كما ردَّهمْ إلى القياس في قاعدةِ الربا، وكان يَسهلُ عليه أن يقول: «لا تبيعوا المكيلَ بالمكيلِ، والمطعومَ بالمطعومِ» حتى يُستغْنَى عن الاستنباطِ من الأشياءِ الستةِ[٥].

فيجوزُ أن يكونَ ما تَعُمُّ به البَلوى منْ جملة ما يَقتضي مصلحةَ الخلقِ أن يُردَّ فيه إلى خبر الواحدِ.



(١) أي: ما ذكره الحنفية من أدلَّة على عدم قبول خبر الواحد فيما تَعُمُّ به البلوى.

(٢) أي: نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة.

(٣) هذا هو الجواب الثاني عما استدل به الحنفية على عدم قَبول خبر الواحد فيما تَعُمُّ به البلوى.

(٤) ومن ذلك ما تَعُمُّ به البلوى.

(٥) ليتحقق لهم الثواب على التعبد بالاجتهاد، وتلك مصلحة لهم.



فَصْلٌ (*)

ويُقبلُ خبرُ الواحدِ في الحدودِ وما يسقطُ بالشبهاتِ(١).

وحُكي عن الكرخيِّ: أنه لا يُقبلُ؛ لأنَّه مظنونٌ فيكونُ ذلك شبهةً فلا يقبلُ؛ لقوله ﷺ: «**ادرأوا الحدودَ بالشبهاتِ**»(٢).

وهذا غيرُ صحيح؛ فإنَّ(٣) الحدودَ حكمٌ شرعيٌّ يثبتُ بالشهادةِ فَيُقْبَلُ فيه خبرُ الواحدِ كسائرِ الأحكامِ.

ولأنَّ ما يقبلُ فيه القياسُ المستنبطُ من خبرِ الواحدِ فهو بالثبوت بخبرِ الواحدِ أولى(٤).

وما ذكروه(٥) يبطلُ بالشهادة والقياسِ فإنهما مظنونانِ ويُقبلانِ في الحدود(٦).



(*) في قبول خبر الواحد في الحدود.

(١) وهو قول الجمهور.

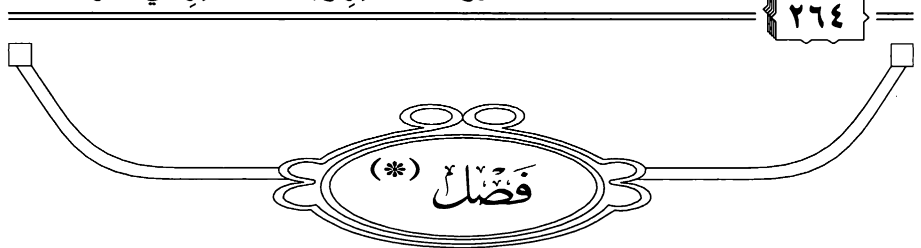
(٢) رواه الترمذي مع اختلاف يسير، والبيهقي في كتاب الحدود، وقال: ضعيف.

(٣) هذا دليل الجمهور.

(٤) الحدود يقبل فيها القياس، فقبول خبر الواحد فيها أَوْلى، تقديماً للأصل على الفرع.

(٥) يعني: الكرخي ومن تبعه.

(٦) فكذلك تَثبُتُ الحدود بخبر الواحد.



ويُقْبَلُ خبرُ الواحدِ فيما يخالفُ القياسَ(١).

وحُكي عن مالكٍ: أنَّ القياسَ يُقدَّمُ عليه.

وقال أبو حنيفةَ: إذا خالفَ الأصولَ(٢) أو معنى الأصولِ لم يُحْتَجَّ به.

وهو فاسدٌ؛ فإنَّ(٣) معاذاً قدَّم الكتابَ والسُّنّةَ على الاجتهادِ فصوَّبَهُ النبيُّ ﷺ.

وقد عرفنا من الصحابة ﷺ في مَجارى اجتهاداتِهمْ أنّهم كانوا يَعْدِلونَ إلى القياس عند عدمِ النصِّ، ولذلك: قَدَّم عمرُ ﷺ حديثَ حمَلِ بن مالكٍ في غُرَّةِ الجنينَ(٤).

وكان يفاضلُ بين دياتِ الأصابعِ ويُقَسِّمُها على قدرِ منافعِها فلمَّا رُوِيَ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «**في كلِّ إصبعٍ عشرٌ من الإبلِ**»(٥) رجعَ عنه إلى الخبرِ وكان بمحضرٍ من الصحابةِ.

(*) في قبول خبر الواحد فيما يخالف القياس.

(١) وهو قول أكثر أهل العلم.

(٢) يعني: الكتاب والسُّنَّة والإجماع.

(٣) هذا دليل أكثر أهل العلم.

(٤) تَقَدَّم تخريجه.

(٥) رواه أبو داود والنسائي.

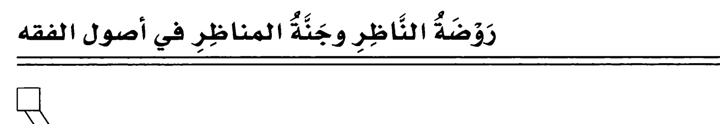
ولأنَّ قولَ النبيِّ ﷺ: كلامُ المعصومِ وقولهُ، والقياسُ: استنباطُ الراوي، وكلامُ المعصومِ أَبْلَغُ في إثارةِ غَلَبَةِ الظنِّ.

ثم أصحابُ أبي حنيفة[١] قد أوجبُوا الوضوء بالنبيذِ في السفرِ دونَ الحَضَرِ، وأبطلوا الوضوءَ بالقهقهةِ داخلَ الصلاةِ دونَ خارجِهَا، وحكموا في القَسَامةِ بخلافِ القياسِ، وهو مُخالفٌ للأصولِ[٢].



(١) جواب عمَّا استدل به بعض الحنفية على تقديم القياس على خبر الواحد المخالف للأصول.

(٢) معنى الجواب أنهم خالفوا أصلهم وقَدَّموا خبر الواحد على القياس، ففي الوضوء القياس يقتضي التسوية بين السفر والحضر في الحكم. وفي القهقهة القياس يقتضي نقض الوضوء داخل الصلاة وخارجها، وفي القسامة التي هي أَيْمَان تقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدَّم. فأخذ الحنفية بما ورد في خبر القسامة وإن كان مخالفاً للقياس؛ لأن الدعوى في القسامة مخالفة لسائر الدعاوى؛ حيث إن اليمين يبدأ فيها بالمدعِي قبل المدعَى عليه. فهم قَدَّموا الخبر على القياس في كل ما سبق، وهذا خلاف مذهبهم.





الأصل الثالث

الإجماع

ومعنى الإجماعِ في اللغةِ: الاتفاقُ، يقالُ: أجمعتِ الجماعةُ على كذا إذا اتَّفقوا عليه.

ويطلقُ بإزاءِ تصميم العزم، يقالُ: «أجمعَ فلانٌ رأيهُ على كذا» إذا صمَّمَ عَزْمَهُ عليه قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١].

ومعنى الإجماعِ في الشرعِ: اتِّفاقُ علماءِ العصرِ من أمَّةِ محمدٍ ﷺ على أمرٍ من أمورِ الدينِ[١].

ووجودهُ مُتَصَوَّرٌ؛ فإنَّ الأمَّةَ[٢] مجمعةٌ على وجوبِ الصلواتِ الخمسِ وسائرِ أركانِ الإسلامِ.

وكيف[٣] يَمتنعُ تَصَوُّرُه والأمةُ كلُّها متعبَّدةٌ بالنصوصِ والأدلَّةِ

---

(١) تعريف ابن قدامة هذا يحتاج إلى قيد وهو: «بعد وفاته ﷺ»؛ لأن الإجماع لا ينعقد في حياته، وبهذا يكون تعريف ابن قدامة موافقاً لتعريف جمهور الأصوليين.

(٢) هذا الدليل الأول على تصور وجود الإجماع.

(٣) هذا الدليل الثاني.

القواطِع مُعَرَّضُونَ للعقابِ بمخالفتها[١]؟

وكما[٢] لا يمتنعُ اتِّفاقُهمْ على الأكلِ والشربِ لا يمتنعُ اتِّفاقهم على أمرٍ من أمورِ الدينِ.

وإذا جازَ[٣] اتِّفاقُ اليهودِ مع كثرتِهمْ على باطلٍ فلمَ لا يجوزُ اتِّفاقُ أهل الحقِّ عليه؟

ويُعرفُ الإجماعُ بالإخبارِ والمشافهةِ[٤] فإنَّ الذين يُعتبرُ قولُهم في الإجماعِ هم: العلماءُ المجتهدونَ، وهم مشهورنَ معروفونَ، فيمكنُ تَعرُّفُ أقوالِهم منَ الآفاقِ.

والإجماعُ حُجَّةٌ قاطعةٌ عند الجمهورِ.

وقال النظَّام: ليس بحجَّةٍ، وقال: الإجماعُ: كلُّ قولٍ قامتْ حُجَّتُهُ، ليدفعَ عن نفسهِ شناعةَ قولهِ[٥]، وهذا خلافُ اللغةِ. والعُرْفِ.

---

(١) ولو كان الإجماع غير مُتصوَّر لما تَعَبَّدَ الله الأمَّة بذلك.

(٢) هذا الدليل الثالث.

(٣) هذا الدليل الرابع.

(٤) هذه طرق معرفة الإجماع. وهي: إما بالإخبار من الناقِلين للإجماع بأن هذا الحكم مُجمع عليه؛ كالإجماع على نجاسة الماء إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه بنجاسة تحدث فيه. وإما بالمشافهة إذا كان المجمعون قد حواهم مجلس واحد واتَّفقوا على رأي واحد كإجماع الصحابة على قتال مانعي الزكاة.

(٥) أي: كلُّ قول كانت حجَّته ظاهرة قاطعة فهو إجماع حتى ولو كان من فرد واحد، وأراد بذلك أن يدفع عن نفسه شناعة إنكار الإجماع، وليبيِّن أن خلافه مع العلماء إنما هو في تحديد ماهية الإجماع لا في إثبات حجِّيَّته، لكنه بذلك خالف اللغة والعرف.

ولنا دليلانِ[١]: أحدُهما: قولُ اللهِ تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ١١٥]. وهذا يوجِبُ اتباعَ سبيل المؤمنينَ ويحرِّمُ مخالفتَهم[٢].

فإنْ قيل[٣]: إنما تُوُعِّد على مُشَاقَّةِ الرسولِ ﷺ وتركِ اتباعِ سبيلِ المؤمنينَ معاً، أو على تركِ أحدِهما بشرطِ تركِ الآخرِ: فالتاركُ لأحدِهما بمفردهِ لا يَلحقُ به الوعيدُ[٤].

ومن وجهٍ آخرَ[٥]: وهو أنه إنّما أَلْحقَ الوعيدَ لتاركِ سبيلِهم إذا بانَ له الحقُّ فيه لقولهِ تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ والحقُّ في هذه المسألةِ من جملةِ الهدى فيدخلُ فيها[٦].

ويُحتملُ: أنه توعّد على تركِ سبيلهم فيما صاروا به مؤمنينَ[٧].

---

(١) أدلة الجمهور على حُجِّيَّة الإجماع.

(٢) وسبيل المؤمنين هو الأمر الذي أجمعوا عليه، وإذا وجب اتباعه كان حجَّة.

(٣) اعتراض على الاستدلال بالآية على حُجِّيَّة الإجماع.

(٤) ولا يلزم من تركهما معاً أو ترك واحد مشروط بترك الآخر تحريم كل واحد على حدة، كما لا يلزم من تحريم الأختين معاً تحريم واحدة إذا انفردت.

(٥) الاعتراض الثاني على الآية.

(٦) أي: الدليل الذي استند إليه المجمعون هو من جملة الهدى، فإن تبيَّن له ثمَّ خالفه عَرَّضَ نفسه للوعيد، وإذا تبين الدليل اسْتُغنيَ به عن الإجماع. فلم يبق للتمسُّك به فائدة.

(٧) أي: فقط. ولم يتوعدهم على ترك سبيلهم مطلقاً، وهذا هو الاعتراض الثالث.

ويُحتملُ[١]: أنّه أرادَ بالمؤمنينَ جميعَ الأمةِ إلى قيامِ الساعةِ فلا يحصلُ الإجماعُ بقولِ أهلِ عصرٍ.

ولأنّ المخالفَ[٢] من جملةِ المؤمنينَ فلا يكونُ تاركاً لاتباعِ سبيلهم بأسرهم.

ولو قُدِّرَ أنّه لم يَرِدْ شيءٌ من ذلك غيرَ أنّهُ لا ينقطعُ الاحتمالُ، والإجماعُ أصلٌ لا يثبتُ بالظنِّ[٣].

قلنا[٤]: التوعُّدُ على الشيئينِ يقتضي أن يكونَ الوعيدُ يَلْحَقُ بكلِّ واحدٍ منهما منفرداً أو بهما معاً، ولا يجوزُ أن يكون لاحقاً بأحدِهما مُعيّناً والآخرُ لا يَلْحَقُ به الوعيدُ، كقول القائل: «مَنْ زنا أو شربَ ماءً عوقبَ»، وهذا لا يدخلُ في القسمِ الثاني؛ لأنَّ مُشاقَّةَ الرسولِ بمفردِها تثبتُ بها العقوبة فثبتَ أنّهُ من القسمِ الأولِ[٥].

---

(١) هذا هو الاعتراض الرابع. (٢) هذا هو الاعتراض الخامس.

(٣) والمعنى: أن الآية المذكورة إذا قُدِّر أنها سلمت من الاعتراضات المذكورة، فلن تسلم من وجود احتمالات أخرى. ومع تطرق الاحتمالات إليها، تكون دلالتها على حجِّيَّة الإجماع ظنِّية. والإجماع أصل مقطوع به فلا يثبت بالظنِّ.

(٤) جواب عن الاعتراضات السابقة. وبدأ بالرد على الاعتراض الأول.

(٥) والمعنى: أن التوعُّد على المشاقة وأتباع غير سبيل المؤمنين يقتضى أن يكون الوعيد عليهما معاً أو على كلِّ واحد منهما منفرداً. ولا يجوز أن يكون على المشاقة فقط دون اتباع غير سبيل المؤمنين؛ لأن هذا معناه أنه قد عطف مباحاً على مُحرَّم، مثل من عطف شرب الماء على الزنا، فالجمع بينهما في استحقاق العقوبة لا يَحْسُن في كلام العقلاء، فكيف بكلام الشارع، فيلزم أن اتِّباع غير سبيل المؤمنين يَلحَقُ به الوعيد ضرورة أنَّ =

وأما الثاني[١]: فلا يصحُّ؛ فإنّه تَوعَّدَ على اتباعِ غير سبيلِ المؤمنينَ مطلقاً من غيرِ شرطٍ، وإنّما ذكر تَبَيُّنَ الهدى عَقيبَ قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ وليس بشرطٍ لإلحاقِ الوعيدِ على مشاقَّةِ الرسولِ اتِّفاقاً، فلأن لا يكون شرطاً لترْك اتباعِ سبيل المؤمنينَ ـ مع أنّهُ لم يُذكرْ معه ـ أَولى.

وأما الثالث[٢]: فنوعُ تأويلٍ، وحملُ اللفظِ على صورةٍ واحدةٍ.

وأما الرابع[٣]: فإن مُطلَق الاحتمال لا يؤثِّر في نفسِ كونِه من الأدلَّةِ الأصليةِ، إذْ ما مِنْ دليل إلا ويتطرَّقُ إليه الاحتمالُ، فإن النصَّ يُحتمَلُ أن يكون منسوخاً، والعامَّ يجوز أن يكون مخصوصاً، وهذا وشبْهُهُ لم يَمنع كونَه منَ الأصولِ، كذا هاهُنا.

الدليل الثاني[٤] من السنَّةِ: قولُ النبي ﷺ: «**لا تجتمعُ أمتي على ضلالةٍ**»[٥] ورُوِيَ: «**لا تجتمع على خطأ**» وفي لفظٍ: «**لم يكن اللهُ ليجمعَ هذه الأمة على خطأ**» وقال: «**ما رآه المسلمونَ حسناً فهو**

= عطفه على المشاقة يقتضي استواءهما في الحكم. وبهذا لا يدخل في القسم الثاني وهو أن الوعد على الشيئين معاً، وإنما يدخل في القسم الأول وهو أن الوعيد يَلحقُ كلَّ واحد منهما منفرداً.

(١) يعني: الاعتراض الثاني وهو قوله فيما سبق: «ومن وجه آخر...».

(٢) أي: الاعتراض الثالث وهو قوله: «ويحتمل أنه توعَّد على ترك سبيلهم...».

(٣) أي: الاعتراض الرابع، والصواب أنه السادس حسب الترتيب الذي ذكره.

(٤) من أدلَّة الجمهور على حُجِّيَّة الإجماع.

(٥) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب رقم (٨)، والترمذي وقال: حديث غريب من هذا الوجه.

عند الله حسنٌ وما رَأَوْهُ قبيحاً فهو عند الله قبيحٌ»[١] وقال: **«مَنْ فارق الجماعةَ شبراً فقد خلعَ رِبْقةَ الإسلامِ من عُنُقِه»**[٢] و: **«مَنْ فارقَ الجماعة مات ميتَةً جاهليةً»**[٣] وقال: **«عليكم بالسوادِ الأعظم»**[٤] وقال: **«ثلاث لا يُغِلُّ عليهِنَّ قلبُ مُسلم: إخلاصُ العملِ لله، والمناصَحَةُ لولاةِ الأمر، ولزومُ جماعةِ المسلمينَ»**[٥]، ونهى عن الشذوذِ وقال: **«من شَذَّ شذَّ في النار»**[٦] **وقال: «لا تزال طائفةٌ من أمتي على الحقِّ لا يضرُهُم مَنْ خَذلَهُمْ حتى يأتيَ أمرُ الله»**[٧] وقال: **«مَنْ أراد بُحْبُوحَةَ الجنةِ فليلزمِ الجماعةَ، فإنّ الشيطانَ مع الواحدِ وهو من الاثنين أبعدُ»**[٨].

وهذه[٩] الأخبارُ لم تزلْ ظاهرةً مشهورةً في الصحابة والتابعينَ لم يدفعْها أحدٌ من السلفِ والخلفِ، وهيَ وإنْ لم تتواترْ آحادُها حصلَ لنا بمجموعِها العلمُ الضروريُّ أنّ النبيَّ ﷺ عظَّمَ شأنَ هذه الأُمَّة وبيَّنَ عصمتَها عن الخطأ.

---

(١) رواه أحمد في مسنده. وهو موقوف على ابن مسعود كما قال الزيلعي.
(٢) رواه أحمد وأبو داود والحاكم. صحيح الجامع (٦٢٨٧).
(٣) رواه البخاري ومسلم وأحمد والنسائي والدارمي.
(٤) رواه أحمد في مسنده وابن ماجه في الفتن.
(٥) رواه أحمد والترمذي وأبو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت. المشكاة (٢٢٩).
(٦) رواه الترمذي في كتاب الفتن باب رقم (٧).
(٧) رواه البخاري ومسلم وأحمد في المسند عن معاوية بنحوه.
(٨) رواه أحمد في مسنده والترمذي في الفتن، باب رقم (٧).
(٩) من هنا بدأ ابن قدامة يُبيِّن وجه الاستدلال من تلك الأحاديث.

وبمثل ذلك نجدُ أنفسَنا مضطرِّينَ إلى: تصديق شجاعةِ عليٍّ، وسخاءِ حاتمٍ، وعلمِ عائشةَ، وإن لم يكنْ آحادُ الأخبار فيها متواتراً، بل يجوزُ على كلِّ واحدٍ منها الكذبُ لو جَرَّدنا النظرَ إليه، ولا يجوزُ على المجموع.

ويشبهُ ذلك[1] ما يحصلُ العلمُ فيه بمجموع قرائنٍ، آحادُها لا ينفكُّ عن الاحتمالِ، ويحصلُ بمجموعِها العلمُ الضروريُّ.

ومن وجهٍ آخرَ[2]: هو أنَّ هذه الأحاديثَ لم تزل مشهورةً بينَ الصحابةِ والتابعينَ يتمسكونَ بها في إثباتِ الإجماعِ، ولا يُظهر فيه أحدٌ خلافاً إلى زمنِ النظَّامِ، ويستحيلُ في مطَّرَدِ العادةِ ومستقرِها توافقُ الأممِ في أعصارٍ متكررةٍ على التسليم لِمَا لمْ تَقُمِ الحُجَّةُ بصحتهِ مع اختلافِ الطباعِ وتفاوتِ المذاهبِ في الردِّ والقبولِ، ولذلك لم ينفكَّ حُكْمٌ ثبتَ بأخبارِ الآحادِ عن خلافِ مخالفٍ وإبداءِ ترددٍ فيه.

ومن وجهٍ آخر[3]: وهو أنّ المحتجِّينَ بهذه الأخبارِ أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به وهو: الإجماعُ الذي يُحكمُ به على كتابِ الله وسنةِ رسولِه، ويستحيلُ في العادةِ التسليمُ لخبرٍ يرفعونَ به الكتابَ المطقوعَ به؛ إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به.

---

(١) أي يشبه الأخبار الواردة في إثبات حُجِّيَّة الإجماع، والتي أفادت ذلك باعتبار مجموعها.
(٢) أي: من وجوه الدلالة على أن تلك الأحاديث بمجموعها تفيد العلم الضروري بثبوت حُجِّيَّة الإجماع.
(٣) أي: من وجوه الاستدلال بتلك الأحاديث على حُجِّيَّة الإجماع.

أما رفعُ المقطوع بما ليس بمقطوع: فليس معلوماً[1] حتى لا يتعجبَ متعجبٌ ولا يقولَ قائلٌ: كيف ترفعونَ الكتابَ القاطعَ بإجماعٍ مستندُهُ إلى خبرٍ غيرِ معلومِ الصحةِ، وكيف يَذْهَلُ عنه جميعُ الأمَّةِ إلى زمنِ النَّظَّامِ فيختصُّ بالتَّنَبُّهِ له؟ وهذا وجهُ الاستدلالِ.



(١) والمعنى: أنَّ رَفْعَ المقطوع وهو القرآن، بما ليس بمقطوع وهو الإجماع. فإنَّ العادة جرت على منع القطعي بالظني. وإذا قد ثبت عدم الإنكار على من رفع الكتاب بالإجماع، دَلَّ على قطعية تلك الأحاديث التي جعلت مستند الحُجِّيَّة الإجماع.



فَصْلٌ (*)

ولا يشترطُ في أهلِ الإجماعِ أن يبلغوا عددَ التواترِ[١]؛ لأنَّ الحجَّةَ في قولهم[٢] لصيانةِ الأمَّةِ عن الخطأ بالأدلَّةِ المذكورةِ، فإذا لم يكنْ على الأرضِ مسلمٌ سواهُمْ فهمْ على الحقِّ يقيناً صيانةً لهمْ عن الاتِّفاقِ على الخطأِ[٣].

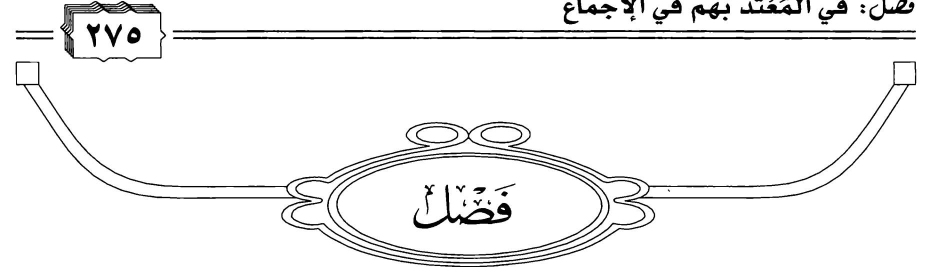


(*) في عدم اشتراط بلوغ عدد التواتر في أهل الإجماع.

(١) لأن المقصود اتفاق مجتهدي العصر وقد حصل، أيّاً كان العدد. وهذا مذهب الجمهور. وذهب البعض كأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وابن السبكي إلى أنه يُشترط ذلك لأنه إذا لم يكن الإجماع صادراً عن قول مقطوع به لَما حصل. فلا بدَّ حينئذٍ من عدد التواتر.

(٢) وليست في عدد التواتر.

(٣) وذلك لدلالة الأحاديث الصريحة على ذلك. كقوله ﷺ: **«لا تجتمع أمتي على خطأ»**.



ولا خلاف في اعتبارِ علماءِ العصرِ من أهلِ الاجتهادِ في الإجماعِ(١).

وأنَّه لا يُعتَّدُ بقولِ الصبيانِ والمجانين(٢).

فأمَّا العوامُّ: فلا يُعتبرُ قولُهم عند الأكثرين(٣).

وقال قوم(٤): يُعتبرُ قولهم؛ لدخولِهم في اسم المؤمنين(٥) ولفظِ الأمَّةِ(٦).

وهذا(٧) القولُ يرجعُ إلى إبطال الإجماع إذ لا يُتصَوَّرُ قولُ الأمةِ كلِّهم في حادثةٍ واحدةٍ، وإن تُصوِّرَ فمَنِ الذي يَنْقُلُ قَولَ جميعِهم مع كثرتِهم وتفرقِهم في البوادي والقُرَى والأمصار؟

---

(١) أي: أن الأصوليين والفقهاء متفقون على أن أهل الإجماع هم العلماء المجتهدون في كل عصر من العصور.

(٢) لأنهم غير مكلَّفين، لقوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يبلغ الحنث، وعن المجنون حتى يفيق**».

(٣) وهو مذهب الجمهور.

(٤) منهم أبو بكر الباقلاني

(٥) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

(٦) الوارد في قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**».

(٧) هذا هو الدليل الأوَّل.

ولأنَّ العامِّيَّ[١] ليس له آلةُ هذا الشأنِ فهو كالصبيِّ في نقصانِ الآلةِ.

ولا يُفْهَمُ[٢] من عصمةِ الأمَّةِ عن الخطأ إلا عصمةَ مَنْ تُتصوَّرُ منهُ الإصابةُ لأهليتِه.

ولأن العامِّيُّ[٣] إذا قال قولاً عُلِمَ أنَّه يقولُه عن جهلٍ وليس يَدري عَمَّا يقولُ.

ولهذا[٤] انعقدَ الإجماعُ على أنَّه يَعصي بمخالفةِ العلماءِ ويَحْرمُ عليه ذلك.

ولذلك[٥] ذمَّ النبيُّ ﷺ الرؤساءَ الجهالَ الذين أَفْتَوْا بغيرِ علم فضلُّوا وأَضَلُّوا[٦]، وقد وردت أخبارٌ كثيرةٌ بإيجابِ المراجعةِ للعلماءِ[٧] وتحريمِ الفتوى بالجهلِ والهوى.



---

(١) هذا هو الدليل الثاني. ومعناه: أن العامِّيَّ فاقد لآلة الإجماع التي هي الاجتهاد.

(٢) هذا هو الدليل الثالث. والمعنى: أن إصابة الحق لا تُتَصَور إلا مِمَّن له أهلية الاجتهاد، والعامِّي فاقد لها.

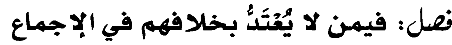
(٣) هذا هو الدليل الرابع.

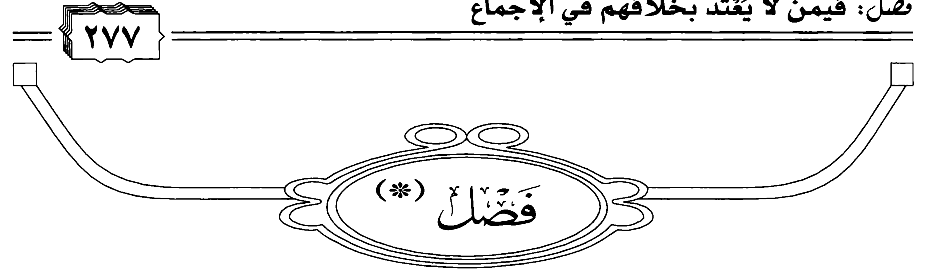
(٤) هذا هو الدليل الخامس.

(٥) هذا هو الدليل السادس، على أن العوام لا يُعتدُّ بقولهم في الإجماع.

(٦) فقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عمر بن العاص رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبْقَ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا**» (باب كيف يقبض العلم).

(٧) من ذلك قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].





ومَن يَعرفُ من العلمِ ما لا أثرَ له في معرفةِ الحكم ـ كأهلِ الكلامِ واللغةِ والنحوِ ودقائقِ الحساب ـ فهو كالعامِّيِّ لا يُعتدُّ بخلافِه، فإنَّ كلَّ أحدٍ عامِّيٌّ بالنسبةِ إلى ما لم يُحَصِّل علمَهُ؛ وإن حَصَّل علماً سِواه.

فأمَّا الأصوليُّ الذي لا يعرفُ تفاصيلَ الفروعِ، والفقيهُ الحافظُ لأحكامِ الفروعِ من غير معرفةٍ له بالأصولِ، أو النحويّ إذا كان الكلامُ في مسألةٍ تنبني على النحو فلا يُعتدُّ بقولهم أيضاً[1].

وقال قومٌ[2]: لا ينعقدُ الإجماعُ بدونِهم؛ لأنّ[3] الأصوليَّ مثلاً العارفَ بمداركِ الأحكامِ وكيفيةِ تَلَقِّيها من المفهومِ والمنطوقِ، وصيغةِ الأمرِ والنهيِ والعمومِ متمكِّنٌ من دَرْكِ الأحكامِ إذا أرادَ وإن لم يحفظِ الفروعَ.

وآية ذلك: أنَّ العباسَ وطلحةَ والزبيرَ ونظراءَهمْ ممن لم يُنصِّبْ

(*) فيمن لا يُعتدُّ بخلافهم في الإجماع.

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) هم بعض المتكلمين، حيث يرون أن الإجماع لا يصحُّ إلا بأن يجتمع عليه جميع المنتسبين إلى العلم.

(٣) هذا دليل عدم انعقاد الإجماع بدونهم.

نفسه للفتيا نَصْبَ العبادلةِ[١] وزيدِ بن ثابتٍ ومعاذٍ يُعتدُّ بخلافِهم[٢]. وكيف لا يُعتدُّ بهم وهُمْ يَصلُحون للإمامةِ العظمى وقد سُمّي بعضُهم في الشورى؟ ولم يكونوا يحفظونَ الفروعَ، بل لم تكنْ الفروعُ موضوعةً بعد، لكن عَرَفوا الكتابَ والسُّنَّةَ وكانوا أهلاً لفَهْمِهِما.

والحافظُ للفروعِ قد لا يَحفظُ دقائقَ مسائلِ الحيضِ والوصايا. فأصلُ هذهِ الفروعِ لهذه الدقائق.

ولنا[٣]: أنَّ مَنْ لا يعرفُ الأحكامَ لا يعرفُ النظير فَيَقيسُ عليه.

ومَنْ يَعرفُ كيفية الاستنباطِ مع عدمِ معرفتهِ ما يَستنبطُ منه لا يمكنُه الاستنباطُ.

وكذلك مَنْ يَعرفُ النصوصَ ولا يدري كيف يَتلقَّى الأحكامَ منها كيف يمكنُه تَعرُّفُ الأحكامِ[٤]؟

وأما[٥] الصحابةُ الذين ذكروهُمْ فقد كانوا يَعلمون أدلَّةَ الأحكامِ وكيفيةَ الاستنباطِ، وإنّما استغْنَوا بغيرهم واكتفَوْا بمنْ سِواهمْ. والله أعلم.

---

(١) وهم كلٌّ من اسمه عبد الله ممن اشتهروا بالفقه والفتوى، كعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم.

(٢) مع أنهم أقل درجة في العلم.

(٣) دليل المذهب الأول: وهو أنه لا يُعتدُّ بقولهم في الإجماع.

(٤) ومن كان هذا حاله لا يكون قوله حُجَّة، وينعقد الإجماع بدونه.

(٥) هذا جواب ابن قدامة عن دليل المذهب الثاني.

فإن قيل[١]: فهذه المسألةُ اجتهاديةٌ أم قطعيةٌ؟

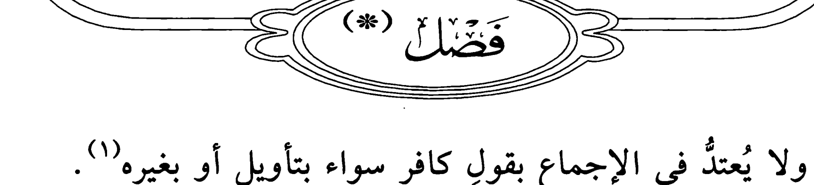
قلنا: اجتهاديةٌ، فمتى جوَّزنا أن يكونَ قولُ واحدٍ من هؤلاء[٢] مُعتبراً فَخالفَ لم يبقَ الإجماعُ حُجَّةً قاطعةً.



---

(١) هذا الكلام من ابن قدامة يصلح أن يكون ثمرة للخلاف في هذه المسألة.

(٢) أي: الأصولي الذي لا علم له بالفروع، والفقيه الذي لا علم له بالأصول، والنحوي الذي لا علم له بالشرع.



فَصْلٌ (*)

ولا يُعتدُّ في الإجماع بقولِ كافرٍ سواء بتأويلٍ أو بغيرِه[١].

فأمَّا الفاسقُ باعتقادٍ[٢] أو فعلٍ[٣]:

فقال القاضي لا يعتدُّ بهمْ وهو قولُ جماعةٍ؛ لقوله تعالى[٤]: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي: عدولاً، وهذا غيرُ عدلٍ فلا تقبلُ روايتُهُ ولا شهادتُهُ ولا قولُهُ في الإجماعِ.

ولأنَّه[٥] لا يُقْبَلُ قولُهُ منفرداً فكذلكَ مع غيره.

وقال أبو الخطاب: يُعتدُّ بهمْ[٦]؛ لدخولِهمْ في قوله تعالى:

(*) في حكم الاعتداد بقول الكافر والفاسق في الإجماع.

(١) الكافر نوعان: مُعانِد ومتأول، فالمعاند كاليهود والنصارى وهذا لا يعتبر قوله في الإجماع، والمتأوِّل هو المستند إلى شبهة كمبتدعة المسلمين من الخوارج والمعتزلة والرافضة ونحوهم، وهؤلاء فيهم قولان: الأوَّل: لا يعتبر قولهم مطلقاً، والثاني: أنهم كالكفار عند مَنْ يكفِّرهم أما مَنْ لا يكفرهم فقولهم معتبر عنده.

(٢) مثَّل الفتوحي لذلك بالرفض والاعتزال ونحوهما.

(٣) كالزنا والسرقة وشرب الخمر ونحو ذلك.

(٤) هذا هو الدليل الأول.

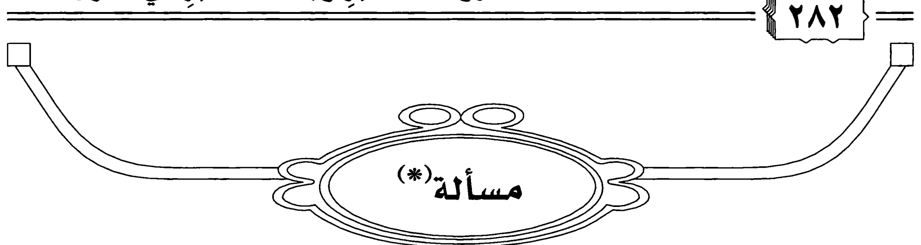
(٥) هذا هو الدليل الثاني.

(٦) أي: الفُسَّاق. وهذا القول نقله أبو الخطاب في التمهيد (٣/ ٢٥٣) مذهباً لأبي سفيان السرخسي وجماعة من المتكلمين، وليس مذهباً له. فإن مذهبه التفصيل: فإن كُفِّرَ ببدعته لم يُعْتَد بخلافه، وإلا فلا.

﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وقوله عليه السلام: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**»[1].



(١) فهم داخلون من المؤمنين ومِنَ الأُمَّة.



مسألة(*)

إجماعُ أهلِ كلِّ عصرٍ حجَّةٌ كإجماعِ الصحابةِ(١).

خلافاً لداود وقد أومأ أحمدُ رَحِمَهُ اللهُ إلى نحو من قوله(٢). ووجهه: أن الواجبَ اتباعُ سبيلِ المؤمنينَ جميعِهم، والصحابةُ وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنينَ ولا من الأمَّةِ(٣).

ولذلك لو أجمعَ التابعونَ على أحدِ قَوْلَي الصحابةِ لم يَصِرْ إجماعاً(٤).

ولا ينعقدُ الإجماعُ دونَ الغائبِ فكذلك المَيِّت(٥).

ومقتضى هذا: أن لا ينقعدَ الإجماعُ أيضاً للصحابةِ(٦)، لكنْ لو

(*) في أن الإجماع لا يختصُّ بعصر الصحابة.

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) في إحدى الروايتين عنه. وكذا بعض أهل العلم حيث خَصُّوا الإجماع المحتجَّ به بالصحابة.

(٣) فإذا أجمع مَن بَعْدَهُم على حُكم لم ينعقد إجماعهم إلا بالصحابة لأنهم من جملة المؤمنين. وحيث ماتوا لم ينعقد إجماع من بعدهم.

(٤) لأنه لم يصدر من جميع الأمَّة. وهذا هو الدليل الأول.

(٥) هذا هو الدليل الثاني. ومفاده: أن الإجماع لا ينعقد مع غياب المجتهد الحَيِّ، فكذلك لا ينعقد مع موت المجتهد.

(٦) أي: يترتب على عدم انعقاد الإجماع بدون الغائب والميت أن لا ينعقد أيضاً للصحابة. لأنهم ليسوا كلَّ الأمة.

اعتبرنَا ذلك لم يُنْتَفَعْ بالإجماع، فاعتبرنَا قولَ مَنْ دخل في الوجودِ[١] دونَ من لم يوجد.

أو نقولُ: الآيةُ والخبرُ تناولا الموجودِينَ حينَ نزول الآيةِ[٢]، إذ المعدومُ لا يوصفُ بإيمانٍ، ولا أنه من الأمَّةِ.

ولأنّه[٣] يُحتمَلُ أن يكونَ لبعضِ الصحابةِ في هذه الحادثةِ قولٌ لم نعلمْهُ يخالفُ ما أجمعَ عليه التابعونَ، فلا ينعقدُ إجماعُهم بخلافهِ.

ولنا[٤]: ما ذكرنَاه من الأدلَّةِ على قَبُولِ الإجماعِ من غيرِ تفريقٍ بين عصرٍ وعصرٍ[٥].

والتابعونَ إذا أجمعوا فهو إجماعٌ من الأمَّةِ، ومَنْ خالفهم سالكٌ غيرَ سبيلِ المؤمنينَ[٦].

ويستحيلُ[٧] بحكمِ العادةِ شذوذُ الحقِّ عنهم مع كثرتِهم كما سبقَ.

---

(١) أي: الموجودون زمن الوحي وهم الصحابة دون غيرهم.

(٢) والمعنى: أن قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وقول النبي ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**» تناول الموجودين زمن الوحي، وهم الصحابة، فيختص الإجماع بعصرهم دون عصور من سواهم. وهذا هو الدليل الثالث.

(٣) هذا هو الدليل الرابع.

(٤) أي: أدلَّة الجمهور على أن الإجماع لا يختصُّ بعصر الصحابة ﷺ؛ بل هو عامٌّ في كل عصر.

(٥) هذا هو الدليل الأول للجمهور.

(٦) لأنه يصدق عليهم في عصرهم اسم المؤمنين ووصف الأمَّة. وهذا هو الدليل الثاني للجمهور.

(٧) هذا هو الدليل الثالث للجمهور.

ولأنه[١] إجماعُ أهلِ العصرِ فكان حُجَّةً كإجماعِ الصحابةِ.

وما ذكروه[٢]: باطلٌ إذ يلزمُ على مساقِهِ: أن لا ينعقدَ الإجماعُ بعد موتِ مَن ماتَ من الصحابةِ في عصرِ النبيِّ ﷺ وبعدَه، بعد نزولِ الآيةِ[٣] كشهداءِ أُحُدٍ واليمامةِ، ولا خلافَ في أنَّ موتَ واحدٍ من الصحابةِ لا يَحْسِمُ بابَ الإجماعِ[٤].

وكما بطلَ على القطعِ الالتفاتُ إلى اللَّاحِقينَ بَطلَ الالتفاتُ إلى الماضينَ، فالماضي لا يُعتبَرُ والمستقبلُ لا يُنتظَرُ[٥].

وأن وصفَ كُلِّيةِ الأمةِ[٦] حاصلٌ لكلِّ الموجودينَ في كلِّ وقتٍ، ويدخلُ في ذلك الغائبُ[٧]؛ لأنه ذو مذهبٍ تُمْكِنُ مخالفتُه وموافقتُه بالقوةِ[٨]، والمَيتُ لا يُتصورُ في حقِّه وِفاقٌ ولا خِلافٌ، لا بالقوةِ ولا

---

(١) هذا هو الدليل الرابع للجمهور.

(٢) أي: ما ذكره داود الظاهري ومن معه من الأدلَّة على أن الإجماع مختص بعصر الصحابة فقط باطل.

(٣) وهي: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيَّن له الهدى...».

(٤) أي: لا يقطع حجِّية الإجماع.

(٥) أي: كما أن الذي سيوجد ليس له قول يُنْتَظَرُ، فكذا من مات ليس له قول يُعْتَبَرُ. فالعبرة إذا بالموجودين من أهل الاجتهاد في كل عصر.

(٦) الوارد في حديث: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**» يشمل كل العلماء المجتهدين من كل عصر، فيكون إجماع أهل كل عصر حجَّة، وليس ذلك خاصاً بعصر دون عصر.

(٧) أي: المجتهد الغائب.

(٨) أي: يمكن معرفة رأيه بالمراسلة، أو بعودته، أما الميت فلا يمكن معرفة رأيه بحال، فلا يقاس على الغائب.

بالفعلِ. بلِ الطفلُ والمجنونُ لا يُنتظرُ؛ لأنه بطلَ منه إمكانُ الوفاقِ والخلافِ فالمَيتُ أولى[١].

وما ذُكر[٢] من احتمالِ مخالفةِ واحدٍ منَ الصحابةِ يَبْطلُ بالميتِ الأولِ مِن الصحابةِ[٣]؛ فإنَّ إمكانَ خلافهِ لا يكونُ كحقيقةِ مخالفتِه.

وهذا التحقيقُ؛ وهو أنه لو فُتح بابُ الاحتمالِ لبطلتِ الحججُ؛ إذ ما مِن حُكْم إلا يُتصورُ تقديرُ نَسخهِ ولم يُنقَل[٤]، وإجماعُ الصحابةِ يَحتملُ أن يكونَ واحدٌ منهم أضمرَ المخالفةَ، وأظهرَ الموافقةَ لسببٍ، أو رجعَ بعد أنْ وافقَ.

والخبرُ يَحتملُ أن يكونَ كذباً فلا يُلتفَتُ إلى هذهِ الاحتمالِات[٥]. والله أعلم.

---

(١) والمعنى: أن الطفل لا يُنتظر حتى يَبلغ، والمجنون لا يُنتظر حتى يَعود إليه عقله، وينعقد الإجماع بدونهما، مع أنهما من جملة الأمة. فالميت الذي لا يُنتظر وجوده أولى أن ينعقد الإجماع بدونه.

(٢) رَدٌّ على ما ذكره داود الظاهري ومن معه.

(٣) والمعنى: أن القول بأن إجماع التابعين لا ينعقد لاحتمال وجود مخالف من الصحابة، باطل. لأنه يلزم منه أن إجماع الصحابة أيضاً باطل لاحتمال أن من مات منهم قبل الإجماع كان له رأي يخالف، وحينئذٍ لا ينعقد إجماع البتة، فثبت أن إجماع التابعين ينعقد دون النظر إلى احتمال وجود مخالف من الصحابة، فإمكان المخالفة شيء، ووقوعها فعلاً شيء آخر.

(٤) أي: في الواقع.

(٥) لأنها دعاوى لا دليل عليها، وهذا جواب على ما ذكره داود ومفاده: أن احتمال وجود المخالفة لا دليل عليه، ولو فُتِحَ باب الاحتمال لَتَعذَّرَ العمل بالحجج الشرعية كلها. وهذا باطل.

فَصْلٌ (*)

إذا اختلفَ الصحابةُ على قولينِ فأجمعَ التابعون على أحدِهما[١]:

فقال أبو الخطابِ والحنفيةُ: يكونُ إجماعاً؛ لقولِه ﷺ: «**لا تزالُ طائفةٌ من أمتي على الحقِّ**»[٢] وغيرِه من النصوصِ[٣].

ولأنه اتِّفاقٌ[٤] من أهلِ عصرٍ فهو كما لو اختلفَ الصحابةُ على قولينِ ثم اتفقوا على أحدِهما.

وقال القاضي وبعضُ الشافعيةِ: لا يكونُ إجماعاً[٥]؛ لأنه فتيا بعضِ الأمةِ؛ لأنَّ الذينَ ماتوا على القولِ الآخرِ من الأمةِ لا يبطلُ مذهبُهم بموتِهم.

(*) في إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة.

(١) ويقاس عليه اختلاف أهل أي عصر على قولين؛ فأجمع أهل العصر الذي بعده على أحد القولين هل يكون إجماعاً؟

(٢) رواه الشيخان، والمعنى: أن ما اتَّفقوا عليه من أحد القولين السابقين يكون إجماعاً رافعاً للخلاف.

(٣) كالتي استدلَّ بها على حُجِّية الإجماع. وهذا هو الدليل الأول.

(٤) هذا الدليل الثاني وهو قياس التابعين على الصحابة فكما أن اتفاق الصحابة على أحد قوليهم يرفع الخلاف ويكون إجماعاً، فكذلك اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة يرفع الخلاف ويكون إجماعاً، بجامع أن كلّاً منهم أهل عصر في زمانهم.

(٥) هذا هو المذهب الثاني.

ولذلك يقالُ[١]: خالفَ أحمدَ أو وافقَه بعد موتِه[٢]، فأشبَهَ ما إذا اختَلفوا على قولينِ فانقرضَ القائلُ بأحدِهما.

فإنْ قيلَ[٣]: إن ثَبَتَ نعتُ الكُلِّيةِ للتابعينَ فيكونُ خلافُ قولِهم حراماً، وإنْ لم يكونوا كلَّ الأمةِ فلا يكونُ قولُهم إجماعاً، أما أن يكونوا كلّ الأمةِ في شيءٍ دونَ شيءٍ فهذا متناقضٌ.

قلنا: الكُلِّيةُ تثبتُ بالإضافةِ إلى مسألةٍ حدَثتْ في زمنِهم، أمَّا ما أفتى به الصحابيُّ فقولُه لا يسقطُ بموتِه[٤].

ولو ماتَ القائلُ فأجمعَ الباقونَ على خلافِه لا يكون إجماعاً.

ولو حدث مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعاً[٥].

ومن وجهٍ آخرَ: إنَّ اختلافَ الصحابةِ على قولينِ اتفاقٌ منهم على تسويغِ الأخذ بِكُلِّ واحد منهما، فلا يبطلُ إجماعُهم بقولِ مَنْ سواهُم.

---

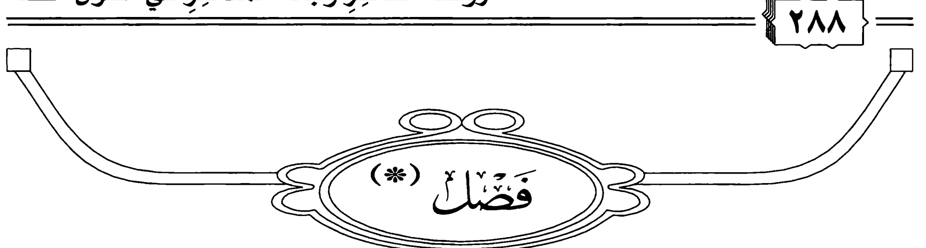
(١) هو تأكيد على أن المذاهب لا تَبْطل بموت أصحابها.

(٢) ولو كان القول يبطل بموت صاحبه لما صحَّ ذلك. فأشبه ما لو اختلف الصحابة على قولين ثم مات أصحاب أحد القولين لم يبطل قولهم، بل بقي مُنازِعاً لقول الأحياء، فلم ينعقد الإجماع. وكذلك الشأن في التابعين.

(٣) اعتراض من أصحاب القول الأول.

(٤) أي: أن وصف التابعين بأنهم: كلُّ الأمَّة؛ هو بالنسبة إلى مسألة حدثت في زمنهم خاصَّة واتفقوا عليها وليس للصحابة فيها قول. فيكون إجماعاً بخلاف ما لو كان للصحابة قول فلا يكون إجماعاً.

(٥) والمعنى: أن الصحابي الذي مات يؤثِّر خلافه على الإجماع في المسألة التي خالف فيها دون المسألة التي حدثت بعد موته.



فَصْلٌ (*)

وإذا بلغ التابعيُّ رتبةَ الاجتهادِ في عصرِ الصحابةِ اعْتُدَّ بخلافِه في الإجماعِ عند الجمهورِ واختارَهُ أبو الخطابِ.

وقال القاضي وبعضُ الشافعية: لا يُعْتَدُّ به وقد أومأ أحمدُ رَحِمَهُ اللهُ إلى القولينِ.

وجهُ قولِ القاضي: أنَّ الصحابةَ[1] شاهدوا التنزيلَ وهم أعلمُ بالتأويلِ وأعرفُ بالمقاصدِ وقولُهمْ حُجَّةٌ على مَنْ بعدَهُمْ، فهُمْ مع التابعين كالعلماء مع العامَّةِ ولذلك قدَّمنا تفسيرَهُمْ.

وأنكرتْ عائشةُ على أبي سلمة[2] حينَ خالفَ ابن عباس قالت: «إنّما مَثَلُكَ مَثَلُ الفرُّوجِ سمعَ الدِيكَةَ تصيحُ فصاحَ لصياحِها»[3].

(*) في التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد، هل يعتدُّ بخلافه في الإجماع؟

(١) هذا الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٢) هذا الدليل الثاني. وأبو سلمة هو ابن عبد الرحمٰن بن عوف أحد أعلام التابعين.

(٣) سبب هذه المقولة: خلاف أبي سَلَمة رَحِمَهُ اللهُ لرأي عائشة وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُم في وجوب الغُسْل عند التقاء الختانين، فقد روى الإمام مالك في الموطأ في كتاب الطهارة عن أبي سَلَمة أنه قال: سألت عائشة زوج النبي ﷺ ما يوجب الغُسْلَ؟ فقالت: هل تدري ما مَثَلُكَ يا أبا سَلَمة؟ مثل الفَرُّوج يسمع الدِّيكة تصرخ فيصرخ معها: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسلُ.

أما خلافه لابن عباس فكان في عِدَّة المتوفى عنها زوجها، والمسؤول فيها =

ووجه الأول(١): أنَّه إذا بلغَ رتبةَ الاجتهادِ فهو مِن الأُمَّةِ، فإجماعُ غيره لا يكونُ إجماعَ كلِّ الأُمَّةِ، والحُجَّةُ إجماعُ الكلِّ، نعم لو بلغَ رتبةَ الاجتهادِ بعدَ إجماعِهِمْ فهو مسبوقٌ بالإجماعِ، فهو كمَنْ أسلمَ بعدَ تمامِ الإجماعِ.

ولا خلافَ(٢) أنّ الصحابةَ ﷺ سوَّغوا اجتهادَ التابعين: ولهذا ولّى عمرُ ﷺ شُرَيحاً(٣) القضاءَ وكتبَ إليه: «ما لم تجدْ في السُّنَّةِ فاجتهدْ رأيك»(٤).

وقد عُلِمَ أنّ كثيراً من أصحابِ عبدِ الله(٥) ....

= أم سلمة ﷺ وليست عائشة. فقد روى البخاري ومسلم عن سليمان بن يسار أن أبا سلمة بن عبد الرحمٰن وابن عباس اجتمعا عند أبي هريرة وهما يذكران المرأة تُنْفَسُ بعد وفاة زوجها بليال. فقال ابن عباس: عدتها آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: قد حلَّت. فجعلا يتنازعان ذلك، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي؛ يعني: أبا سلمة، فبعثوا كُرَيْباً مولى ابن عباس إلى أمِّ سلمة يسألها عن ذلك. فجاءهم فأخبرهم أن أمَّ سلمة قالت: إنَّ سُبَيْعة الأسْلمية نُفِسَت بعد وفاة زوجها بليال وإنها ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأمرها أن تتزوج.

(١) يعني: دليل الجمهور الأول الذي يرى الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة.

(٢) هذا هو الدليل االثاني.

(٣) هو شريح بن الحارث بن قيس الكندي الكوفي. أدرك النبي ﷺ ولم يلقه. تابعي، وَلَّاه عمر قضاء الكوفة توفي عام (٧٨هـ).

(٤) انظر: وفيات الأعيان (٢/ ١٦٧)؛ شذرات الذهب (١/ ٨٥).

(٥) يعني: عبد الله بن مسعود ﷺ. وهو من فقهاء الصحابة والمقرِئين. توفي عام (٣٢هـ).

كعلقمةَ[١] والأسودِ[٢] وغيرِهما، وسعيدِ بن المسيب[٣] وفقهاءِ المدينةِ كانوا يُفتونَ في عصر الصحابةِ ﷺ فكيف لا يُعْتَدُّ بخلافِهم؟

وقد روى الإمامُ أحمدُ في «الزهد»: أنَّ أَنساً[٤] سُئِلَ عن مسألةٍ فقال: «سلوا مولانا الحسنَ[٥] فإنّهُ غابَ وحضرنا وحفِظَ ونسِينا»[٦].

وإنَّما يَفْضُلُ الصحابيُّ بفضيلةِ الصُحْبةِ[٧] ولو كانت هذه الفضيلةُ تُخَصِّصُ الإجماعَ[٨] لسقطَ قولُ المتأخِّرين من الصحابةِ بقولِ من تقدَّمهم[٩] وقولُ المتقدِّمِين منهم بقولِ العَشَرةِ، وقولُ العَشَرةِ بقول الخلفاءِ، وقولُهم بقول أبي بكرٍ وعمرَ رضي الله عنهما.

---

(١) هو علقمة بن قيس بن عبد الله النخعي. تابعي من أكابر أصحاب عبد الله مسعود. توفي (٦٢هـ).
(٢) هو الأسود بن يزيد بن قيس النخعي. تابعي، لازم ابن مسعود وأخذ عنه العلم. توفي (٧٥هـ).
(٣) تابعي، من أكابر فقهاء المدينة، توفي عام (٩١هـ) وقيل غير ذلك.
(٤) يعني: أنس بن مالك الأنصاري الصحابي الجليل خادم رسول الله ﷺ توفي عام (٩١هـ).
(٥) يعني: الحسن بن يسار البصري. أحد سادات التابعين وفضلائهم، جَمَع بين العلم والزهد. توفي (١١٠هـ).
(٦) رواه ابن سعد في طبقاته (٧/١٧٦)، وبهذا تَمَّ الدليل الثاني للجمهور. ومفاده: أن الصحابة جَوَّزوا للتابعين الاجتهاد، واعتَدُّوا بأقوالهم، فإذا خالفوا إجماع الصحابة فلا ينعقد الإجماع.
(٧) وليس لكونه أعلم من التابعي. إذ قد يوجد تابعي أعلم من صحابي.
(٨) أي: لو كانت فضيلة الصُحْبة تجعل الإجماع قاصراً على الصحابة دون غيرهم.
(٩) لكونهم أفضل.

وإنكار[١] عائشةَ على أبي سلمةَ مخالفةَ ابن عباسٍ قد خالفَهَا أبو هريرةَ فقال: «أنا مع ابن أخي»[٢].

ثمَّ هي قضيةٌ في عينٍ[٣] يحتمل أنها لم تره من المجتهدين، ويحتملُ أنّها أنكرتْ عليه تركَ التأدُّبِ مع ابن عباسٍ[٤]. والله أعلم.

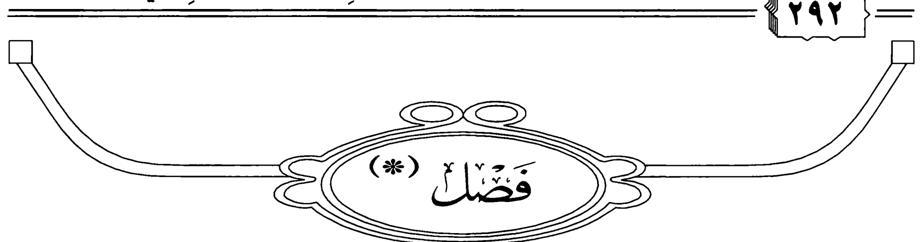


(١) هذا جواب عما استدلَّ به القاضي وبعض الشافعية.

(٢) والمعنى: أن إنكار عائشة رضي الله عنها مُعارَضٌ بإقرار أبي هريرة لأبي سلمة مخالفته لابن عباس. والدليل إذا لم يَسْلَم من مُعَارِضٍ لا تنهض به حُجَّة.

(٣) أي: خاصَّة بأبي سلمة.

(٤) ولهذا لا يكون دليلاً على عدم الاعتداد بقول التابعي في إجماع الصحابة.



ولا ينعقدُ الإجماعُ بقولِ الأكثرينَ[1] من أهلِ العصرِ في قولِ الجمهورِ.

وقال محمدُ بن جريرٍ[2] وأبو بكرٍ الرازيُّ[3]: ينعقدُ وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله[4]. ووجهُهُ[5]: أن مخالفةَ الواحدِ شُذوذٌ عن الجماعة، وقد نُهِيَ عنه، قال عليه السلام: **«عليكمْ بالسوادِ الأعظم»**[6] وقال: **«الشيطان مع الواحدِ وهو من الاثنينِ أبعدُ»**[7].

(*) في عدم انعقاد الإجماع بقول الأكثر.

(١) وإنَّما لا بدَّ من اتفاق جميع المجتهدين من أهل العصر، وهو مذهب الجمهور.

(٢) هو محمد بن جرير الطبري عَلَمٌ من أعلام الإسلام، مجتهد لم يُقلِّد أحداً، مُفَسِّرٌ مُؤَرِّخٌ، توفي (٣١٠هـ).

(٣) هو أحمد بن علي المعروف بالجَصَّاص، من أعلام الحنفية المشهورين توفي (٣٧٠هـ).

(٤) وهذا هو المذهب الثاني.

(٥) دليل المذهب الثاني.

(٦) وجه الدلالة منه: أنه أمرنا بلزوم السواد الأعظم وعدم مفارقتهم، والسواد الأعظم هم الأكثر، فيكون قولهم حُجَّة.

(٧) رواه البزار عن أبي هريرة بلفظ: «الشيطان يهم بالواحد والاثنين، فإذا كانوا ثلاثة لم يهمَّ بهم». ورمز السيوطي لِصِحَّتِه. الجامع الصغير (٢/٤٣).
ووجه الدلالة منه: أن الأكثر لا يهم بهمِّ الشيطان فيكون قولهم حُجَّةً، ومن خالف الجماعة لا أثر له في انعقاد الإجماع.

ولنا[١]: أنَّ العصمةَ إنَّما تثبتُ للأمَّة بكلِّيتِها، وليس هذا إجماعُ الجميع بل هو مُخْتَلَفٌ فيه وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩] ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠][٢].

فإن قيلَ: قد يُطلقُ اسمُ الكُلِّ على الأكثرِ[٣].

قلنا: هذا مَجَازٌ؛ ولا يجوزُ التخصيصُ بالتحكم[٤]، وقد وردتْ نصوصٌ تَدُلُّ على قِلَّةِ أهلِ الحقِّ وذمِّ الأكثرينَ[٥]: كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٣٧][٦] ونحوها. وقال: ﴿وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡۗ﴾ [ص: ٢٤] و﴿كَم مِّن فِئَةٖ قَلِيلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةٗ كَثِيرَةَۢ﴾ [البقرة: ٢٤٩] ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]. وقال ﷺ: «**بدأ الدينُ غريباً وسيعودُ كما بدأ فطوبى للغرباء**»[٧].

---

(١) دليل الجمهور على أنه لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر.

(٢) ووجه الدلالة من الآيتين: أن اتِّفاق الأكثر على حُكْم لا يكون إجماعاً نظراً لوجود المخالف. وحينئذٍ يجب الردُّ إلى الله. أما إذا لم يوجد مخالف فإنه يكون إجماعاً قاطعاً في بيان الحكم ولا يحتاج الردَّ إلى الله.

(٣) كما يقال: بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف. ويراد الأكثر، فيكون قولهم إجماعاً.

(٤) أي: أن لفظ «المؤمنين» الوارد في الآية، ولفظ «الأمة» الوارد في الحديث، جمع معرف بالألف واللام، فهو حقيقة في الاستغراق فإذا أطلق على الأكثر كان مجازاً، وقولكم بالمجاز هنا تخصيص بلا دليل، وهو لا يجوز لأنه تَحَكُّم.

(٥) هذا بيان لكون تخصيص الكلِّ بالأكثر تحكُّماً ولا يجوز، أن النصوص وردت بذمِّ الكثرة ومدح القِلَّة، فكيف لا يعتد بخلاف القِلَّة في الإجماع؟

(٦) وردت في مواضع متعددة منها : [الأنعام: ٣٧، الأعراف: ١٣٠].

(٧) رواه الإمام مسلم من حديث يزيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة مرفوعاً.

=

دليل ثانٍ[(١)]: إجماعُ الصحابةِ على تجويزِ المخالفةِ للآحادِ: فانفردَ ابنُ عباس بخمسِ مسائلَ في الفرائضِ وابنُ مسعود بمثلِهَا[(٢)].

فإن قيل: فقد أنكروا على ابنِ عباسٍ القولَ بالمتعةِ[(٣)] «**وإنّما الربا في النسيئة**»[(٤)]، وأنكرتْ عائشةُ على زيدِ بن أرقَمَ مسألةَ العِينةِ[(٥)].

= فهذه النصوص دلت على قِلَّة أهل الحقِّ ومدحهم، وذَمِّ الكثرة، فكيف لا يعتد بقول أهل الحق في الإجماع؟

(١) أي: للجمهور على أن الإجماع لا ينعقد بقول الأكثر، ومفاده: أن الصحابة ﭫ مُجْمِعُون على جواز مخالفة الأفراد للأكثر. فَدَلَّ هذا على أن مخالفتهم معتبرة. وإذا كان كذلك فكيف ينعقد الإجماع بدونهم؟.

(٢) انظر: هذه المسائل في المغني لابن قدامة (٩/ ٣٠ ـ ٣٣).

(٣) دليل هذا الإنكار، ما أخرجه البخاري في كتاب الحيل، باب الحيل في النكاح: أن علي بن أبي طالب ﭬ قيل له: إن ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأساً فقال إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية».

(٤) دليل هذا الإنكار: ما أخرجه مسلم في صحيحه أن أبا سعيد الخدري ﭬ لقي ابن عباس ﭭ فقال له: أرأيت قولك في الصرف أشيئاً سمعته من رسول الله ﷺ أم شيئاً وجدتَه في كتاب الله ﻷ؟ فقال ابن عباس كلا لا أقول، أما رسول الله ﷺ فأنتم أعلم به، وأما كتاب الله فلا أعلمه، ولكن حدثني أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال: «**ألا إنَّما الربا في النسيئة**».

(٥) زيد بن أرقم: صحابي جليل أنصاري خزرجي، شهد الخندق مع رسول الله ﷺ وما بعدها. توفي سنة (٦٦هـ).

وبيع العينة هو: أن يبيع شخص سلعة بثمن مؤجَّل، ثم يشتريها من المشتري بثمن أقلَّ منه نقداً. =

قلنا(١): إنّما أنكروا عليهم لمخالفتِهم السُّنَّةَ المشهورةَ والأدلةَ الظاهرةَ(٢).

ثم هَبْ أنّهم أنكروا عليهم والمنفردُ منكرٌ عليهم إنكارَهُمْ فَلَمْ ينعقد الإجماعُ فلا حجةَ في إنكارِهم(٣).

والشذوذُ(٤) يتحققُ بالمخالفةِ بعد الوفاقِ.

ولعلّه أراد به: الشاذَّ من الجماعةِ الخارج على الإمامِ على وجهٍ

= ودليل الإنكار: ما أخرجه البيهقي في سننه كتاب البيوع عن أبي إسحاق السُّبَيعي عن امرأته أنها قالت: دخلت أنا وأمُّ ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة ﵂، فقالت أمُّ ولد زيد بن أرقم: إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم فقالت لها: «بئس ما شريت وبئس ما اشتريت، أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب».
فهذه الوقائع التي ورد فيها إنكار الصحابة على المخالف أوردها المعترض على دليل الجمهور الثاني وهو أن الصحابة أجمعوا على تجويز المخالفة للآحاد.

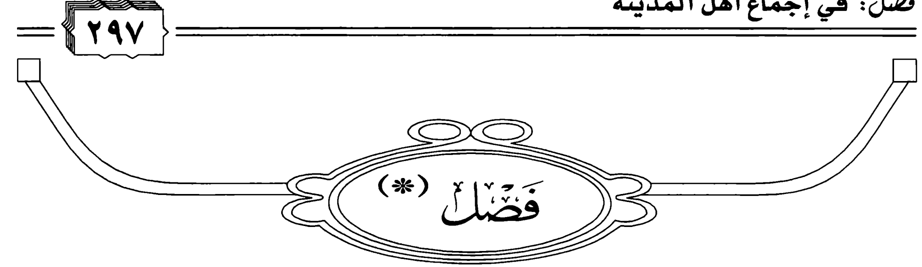
(١) جواب الاعتراض.
(٢) وليس لكونهم خالفوا الأكثر.
(٣) والمعنى: أن إنكار الصحابة للأقلِّين مقابل بإنكار الأقلِّين لهم، فلم ينعقد الإجماع لعدم ارتفاع الخلاف بين الطرفين. إذاً فلا حُجَّة في إنكار الصحابة على الآحاد المخالفين.
(٤) جواب عَمَّا استدلَّ به أصحاب المذهب الثاني القائلون بانعقاد إجماع الأكثرين من أهل العصر، والذي معناه: أن مخالفة الواحد شذوذ، والشذوذ منهي عنه.

يثيرُ الفتنةَ كَفعلِ الخوارجِ(١)، وهذا الجوابُ عن الحديثِ الآخر(٢). والله أعلم.



(١) الذين يَرُون وجوب الخروج على الإمام إذا خالف السُّنَّة. فهذا الخروج تشقُّ به عصا الطاعة عن الإمام وهذا هو الشذوذ المنهي عنه الوارد في الحديث نظراً لما يترتب عليه من إثارة الفتن والفرقة بين المسلمين، وليس المراد الشذوذ في أحكام الاجتهاد.

(٢) أي: الدليل الثاني لهم وهو قوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**»، وقوله: «**الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد**» حيث يدلَّان على لزوم جماعة المسلمين.



وإجماعُ أهلِ المدينةِ ليس بحجَّةٍ[١].

وقال مالكٌ: هو حجَّةٌ[٢]؛ لأنها معدِنُ العلم ومَنْزِلُ الوحيِ وبها أولادُ الصحابةِ، فيستحيلُ اتفاقُهُمْ على خلاف الحقِّ وخروجُه عنهم.

ولنا[٣]: أنَّ العصمةَ تثبتُ للأمَّةِ بكلّيتِها، وليس أهلُ المدينةِ كلَّ الأمَّةِ.

وقد خرجَ[٤] من المدينةِ مَنْ هو أعلمُ من الباقينَ بها كعليٍّ، وابنِ مسعودٍ، وابن عباسٍ، ومعاذٍ، وأبي عبيدةَ، وأبي موسى، وغيرهم من الصحابةِ فلا ينعقدُ الإجماعُ بدونِهم.

وقولُه[٥]: «يستحيلُ خروجُ الحقِّ عنهم» تحكُّمٌ، إذ لا يستحيلُ

(*) في إجماع أهل المدينة.

(١) والمعنى: أن المقيمين بالمدينة من الصحابة والتابعين إذا أجمعوا على أمر وانفردوا به فلا يكون حجة.

(٢) ذهب إلى هذا لأنه كما جاء في رسالته للإمام الليث بن سعد «إنما الناس تبع لأهل المدينة» وقال: «إذا كان الأمر ظاهراً معمولاً به لم أر خلافة». انظر: ترتيب المدارك (١/ ٦٤)؛ وإحكام الفصول (٤٨٠).

(٣) هذا الدليل الأول للجمهور على أن إجماع أهل المدينة ليس بحجَّة.

(٤) هذا الدليل الثاني ومعناه: كيف ينعقد الإجماع بالمفضول فقط دون الفاضل؟.

(٥) هذا جواب عما استدل به الإمام مالك.

أن يسمعَ رجلٌ حديثاً من النبيِّ ﷺ في سفرٍ أو في المدينةِ ثم يَخرجُ منها قبلَ نقلِه[١].

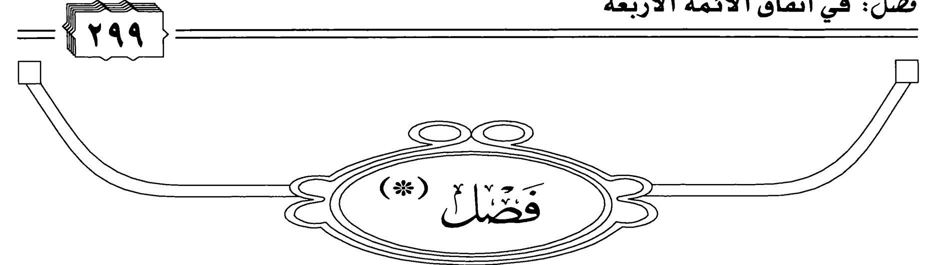
وفضلُ المدينةِ لا يوجبُ انعقادَ الإجماعِ بأهلِها، فإنَّ مكَّةَ أفضلُ منها ولا أثرَ لها في الإجماعِ[٢].

ولأنَّ إجماعَ أهلِ المدينةِ لو كان حُجَّةً لوجبَ أن يكونَ حُجَّةً في جميعِ الأزمنةِ، ولا خلافَ في أنَّ قولَهم لا يُعتدُّ به في زمانِنا فضلاً عن أن يكونَ إجماعاً[٣].



(١) وحينئذ يكون قد ارتحل ومعه من الحقِّ ما قد خفي على أهل المدينة، فكيف يقال باستحالة خروج الحقِّ عنهم؟ وهذا جواب أول.

(٢) جواب ثانٍ. (٣) جواب ثالث.



واتِّفاقُ الأئمةِ الخلفاءِ الأربعة ليس بإجماعٍ[١].

وقد نُقِل عن أحمدَ رَحِمَهُ اللهُ ما يدلُّ على أنَّهُ لا يُخْرَجُ عن قولِهم إلى قولِ غيرِهم[٢].

والصحيحُ: أن ذلك ليس بإجماعٍ لما ذكرناه[٣].

وكلامُ أحمدَ ـ في إحدى الروايتينِ عنه ـ يدلُّ على أنّ قولَهمْ حُجَّةٌ[٤]، ولا يَلْزَمُ من كلِّ ما هو حُجَّةٌ أن يكونَ إجماعاً.



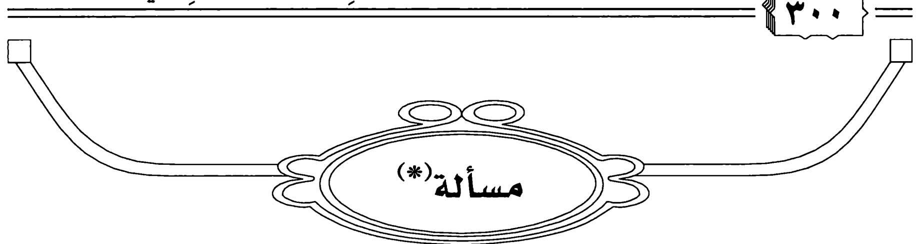
(*) في اتفاق الأئمة الأربعة.

(١) وهذا هو مذهب الجمهور.

(٢) أي: أنه يكون إجماعاً. وهذا هو المذهب الثاني.

(٣) من أن العصمة تثبت للأمَّة بكلِّيتها، والخلفاء الأربعة ليسوا كلَّ الأمَّة.

(٤) أي: أرجَحُ وأوثَقُ من غيره.



مسألة(*)

ظاهرُ كلامِ أحمدَ رَحِمَهُ اللَّهُ أنْ انقراضَ العصرِ شرطٌ في صِحَّةِ الإجماعِ، وهو قولُ بعضِ الشافعيةِ[١].

وقد أومأ إلى أنَّ ذلك ليس بشرطٍ، بل لو اتَّفقتْ كلمةُ الأمَّةِ ولو في لحظةٍ واحدةٍ انعقدَ الإجماعُ، وهو قولُ الجمهورِ واختاره أبو الخطاب[٢]. وأدلَّةُ ذلك أربعةٌ:

أحدها: أنّ دليلَ الإجماعِ: الآيةُ والخبرُ، وذلك لا يوجبُ اعتبارَ العصرِ[٣].

الثاني: أنَّ حقيقةَ الإجماعِ: الاتِّفاقُ، وقد وُجدَ، ودوامُ ذلك استدامةٌ له[٤]، والحُجَّةُ في اتفاقِهم لا في موتِهم.

الثالث: أنّ التابعينَ كانوا يحتجُّونَ بالإجماعِ في زمنِ أواخر الصحابةِ: كأنسٍ وغيرِه، ولو اشْتُرط انقراضُ العصرِ لم يَجُزْ ذلك.

الرابع: أنَّ هذا يؤدِّي إلى تعذُّر الإجماع فإنَّه إن بقي واحدٌ من

(*) هل يشترط في صحَّة الإجماع انقراض عصر المُجْمِعين؟ مذهبان.

(١) هذا هو المذهب الأول.

(٢) هذا هو المذهب الثاني وهو للجمهور.

(٣) الآية قول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ. . .﴾ الآية [النساء: ١١٥] والخبر قوله ﷺ: «**لا تجتمع أُمَّتي على ضلالة**» والمعنى: أن الآية والخبر لا يدلان على اشتراط انقراض العصر، فيكون الإجماع عامّاً في جميع الأزمان بعد انعقاده.

(٤) أي: دوام الاتِّفاق استدامةٌ للإجماع.

الصحابة جازَ للتابعيِّ المخالفةُ، إذْ لَمْ يتمَّ الإجماعُ(١)، وما دام واحدٌ من التابعينَ لا يستقرُّ الإجماعُ منهمْ(٢) فلتابعيِّ التابعينَ مخالفتُهمْ وهذا خَبْطٌ.

ووجهُ الأولِ أمرانِ(٣):

أحدهما: ذكرَهُ الإمامُ أحمد وهو: أنَّ أُمَّ الوالدِ كان حُكمُها حُكمَ الأمَةِ بإجماعٍ ثم أعتقَهُنَّ عُمرُ وخالفَهُ عليٌّ بعد موتِه(٤).

وحدُّ الخمرِ كان في زمنِ أبي بكرٍ أربعينَ، ثم جلدَ عمرُ ثمانينَ، ثم جلد عليٌّ أربعين(٥)، ولَوْ لَمْ يُشْتَرَطِ انقراضُ العصرِ لم يجزْ ذلك(٦).

---

(١) وذلك لعدم انقراض عصرهم؛ أي: (الصحابة).

(٢) أي: لا يستقر إجماع التابعين وذلك لبقاء واحد منهم على قيد الحياة، فيجوز لتابعي التابعين مخالفة ذلك الإجماع وهكذا إلى ما لا نهاية، فدلَّ كلُّ ما سبق على أنه لا يُشترط انقراض العصر.

(٣) أي: دليل القول الأول الذي يَشترط انقراض العصر: أمران.

(٤) والمعنى: أن الصحابة ﷺ أجمعوا في عهد أبي بكر الصدِّيق على أن أم الولد تُباع كالأَمَة. ثم في عهد عمر أجمع الصحابة على أنها تُعتق بموت سيدها ولاتُباع. فلما مات عمر أظهر علِيٌّ مخالفته لهذا الإجماع ورأى بيعها.

(٥) أخرج مسلم في صحيحه (٣/ ١٣٣١) أن عثمان ﷺ لما أراد إقامة الحدِّ على الوليد بن عقبة، لمَّا شرب الخمر، قال لعلي ﷺ: قم فاجلده فقال علي: قم يا عبد الله بن جعفر فاجلد، فَجَلَدَهُ وعَلِيٌّ يَعُدُّ حتى بلغ أربعين فقال: أمسك ثم قال: «جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكُلٌّ سنة، وهذا أحبُّ إليَّ».

(٦) أي: أنه لو لم يُشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد الرجوع عمَّا وقع عليه الإجماع؛ لأنه قد استقر قبل رجوعه، فيكون حجَّة عليه، لكنَّ ذلك قد وقع، فدلَّ هذا على اشتراط انقراض العصر.

الثاني: أنَّ الصحابةَ لو اختلفوا على قولينِ فهو اتفاقٌ منهم على تسويغِ الخلافِ، والأخذِ بكلٍّ واحدٍ من القولين، فلو رجعوا إلى قولٍ واحدٍ صارت المسألةُ إجماعاً، ولو لم يُشترط انقراضُ العصرِ لم يجزْ ذلك؛ لأنه يُفضي إلى خطأ أحدِ الإجماعينِ[١].

فإنْ قيلَ[٢]: لا نُسلِّمُ[٣] تصوُّرَ وقوعِ هذا لكونه يُفضي إلى خطأ أحدِ الإجماعَينِ.

ثم إن سلَّمنا[٤] تَصُوُّرَهُ فلا نُسلِّمُ أنَّ اختلافَهم إجماعٌ على تسويغِ الخلافِ، بل كلُّ طائفةٍ تقولُ: الحقُّ معنا والأخرى مخطئةٌ، وإنما سَوَّغتْ[٥] ....

---

(١) الإجماع الأول يجيز الخلاف والأخذ بكل من القولين. والثاني: عكسه؛ لأن رجوعهم واتِّفاقهم على قول واحد من القولين لا يجيز الخلاف ولا الأخذ بكلٍّ من القولين. وتعارض الإجماعين يوجب بطلان أحدهما وهذا محال؛ لأن الأمَّة لا تجتمع على باطل. وبما أن الإجماع الثاني صحيح، إذاً يشترط انقراض العصر..
ومن أمثلة ذلك: اتِّفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة بعد اختلافهم، وعلى عدم حصر الربا في النسيئة، وعلى أن الأئمة من قريش، وعلى تحريم المتعة... إلخ. وقد صحَّ كلُّ هذا لأن الإجماع الأول لم ينقرض عصره حتى يعارضه الإجماع الثاني. فدلَّ هذا على اشتراط انقراض العصر.

(٢) هذا اعتراض على الدليل الثاني من ثلاثة وجوه: **الأول**: أنه لا يمكن أن يُجْمَع على ما اختُلِف فيه. **الثاني**: أن اختلافهم السابق ليس إجماعاً على تسويغ الخلاف. **الثالث**: أن الإجماع بعد الاختلاف ليس بحجَّة.

(٣) هذا هو الوجه الأول من الاعتراض.

(٤) الوجه الثاني من الاعتراض. (٥) أي: الصحابة.

للعاميّ أنْ يستفتي كلَّ أحدٍ[١] حتى لا يُحْرَجُ، فإذا اتَّفقوا[٢] زالَ القولُ الآخرُ لِعَدَم مَنْ يُفتي به.

الثالث[٣]: لا نسلّمُ أنَّ إجماعَهم بعد الاختلاف إجماعٌ صحيحٌ.

قلنا: هذا مُتَصَورٌ عقلاً[٤] إذ لا يمتنعُ أن يتغيَّرَ اجتهادُ المجتهدِ ولا نَحْجُر عليه أن يوافِقَ مخالِفَهُ: فمَنْ ذهبَ إلى تصحيحِ النكاحِ بغير وليٍّ لِمَ لا يجوزُ أن يوافقَ مَن أبطلَه إذا ظهرَ له دليلُ بطلانِه؟

وإذا انفردَ الواحدُ عن الصحابةِ؛ كانفراد ابن عباسٍ في مسألةِ العَوْلِ[٥] لم لا يجوزُ أن يَرجعَ إلى قولِهم؟ وقد أجمعَ الصحابةُ رضي الله عنهم على:

قتالِ مانعي الزكاةِ بعد الخلافِ.

---

(١) أي: من الطائفتين. (٢) أي: على قول واحد.

(٣) الوجه الثالث من الاعتراض.

(٤) جواب عن الوجه الأول من الاعتراض وهو لا نسلم تصور وقوع هذا... إلخ.

(٥) العول في الميراث: أن يزيد مجموع سهام الورثة عن أصل مسألتهم، وكان ابن عباس رضي الله عنهما لا يرى العول، حيث قال: وأيم الله لو قَدَّم مَنْ قَدَّم اللهُ، وأخَّر من أخَّر الله، يقصد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ما عالت فريضة. فقال له زفر بن أوس بن الحدثان، وأيهم قدَّم وأيهم أخَّر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة، فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان، والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله. فلو أعطى من قدم اللهُ فريضة كاملة ثم قسم ما يبقى بين من أخر اللهُ بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: «هِبْتُهُ واللهِ». السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب العول (٦/ ٢٥٣).

وعلى أنَّ الأئمةَ من قريشٍ.

وعلى إمامةِ أبي بكرٍ رضي الله عنه بعد الخلافِ.

ولا خلافَ في تجويزِ ذلك في القطعيَّاتِ، فلمَ لا يجوزُ في الظنِّيَّاتِ[(١)]؟ ومَنْعُ ذلك بناءً على تعارضِ الإجماعَين ينبني على أنَّ الإجماعَ تمَّ في بعضِ العصرِ، وهو محلُّ النزاعِ فكيفَ يُجْعَلُ دليلاً عليه؟[(٢)]

والثاني: غير صحيح[(٣)]، فإنه لا اختلاف في أنَّ فرضَ المجتهدِ في المسائل المُجْتَهَدِ فيها: ما يُؤديه إليه اجتهادُه، وفرضَ المقلِّد: تقليدُ أي المجتهدينَ شاء.

وأما الثالث[(٤)]: فدليلهُ: إجماعُ الصحابةِ على خلافةِ أبي بكرٍ بعد الاختلافِ فدلَّ على صحَّتهِ.

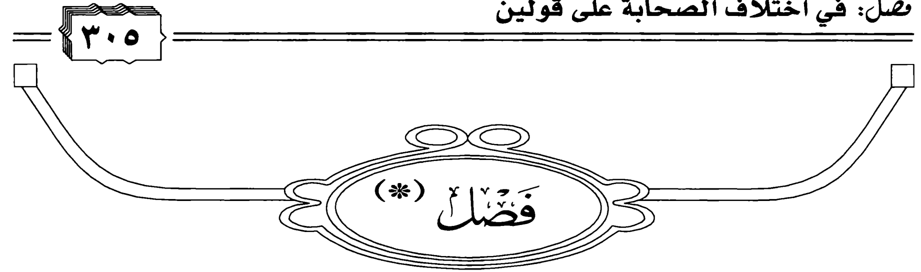
---

(١) أي: إذا جاز الإجماع بعد الخلاف في القطعيات جاز ذلك في الظنِّيات من باب أَوْلَى.

(٢) والمعنى: أنهم منعوا جواز الإجماع على أحد القولين بعد الإجماع على تسويغ الخلاف في المسألة؛ لأن هذا يؤدي إلى تعارض الإجماعين وبالتالي بطلان أحدهما، فإنهم منعوا هذا بناء على أن الإجماعين قد حصلا في عصر واحد قبل انقراض المُجْمِعين. بينما محل النزاع هو اشتراط الانقراض من عدمه. فكيف يجعل محلَّ النزاع دليلاً على صحَّة قولكم بأنه لا يجوز إحداث إجماع آخر؟

(٣) جواب عن الوجه الثاني من الاعتراض ومعناه: أنَّ القول بأن اختلاف الصحابة على قولَين ليس بإجماع: قول باطل، بل هو إجماع لأنهم اتفقوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل بمقتضى اجتهاده.

(٤) جواب عن الاعتراض الثالث وهو: لا نُسلِّم أن الإجماع بعد الاختلاف إجماع صحيح. قال: بل هو صحيح، وذكر دليله، وإذا بطلت الوجوه الثلاثة بطل الاعتراض وسلم الدليل ـ الثاني ـ وبقي حجَّة للمذهب الأول في نظر ابن قدامة.



فَصْلٌ (*)

إذا اختلفَ الصحابةُ(١) على قولينِ لَمْ يَجُزْ إحداثُ قولٍ ثالثٍ في قولِ الجمهورِ.

وقال بعضُ الحنفيةِ وبعضُ أهلِ الظاهرِ: يجوزُ، لأمورٍ ثلاثةٍ:

أحدها: أنَّ الصحابةَ خاضوا خَوْضَ مجتهدَينَ ولم يُصرحوا بتحريمِ قولٍ ثالثٍ.

الثاني: أنه لو استدلَ الصحابةُ بدليلٍ وعلَّلوا بعلَّةٍ جازَ الاستدلالُ

(*) اختلاف الصحابة على قولين هل يمنع إحداث قول ثالث؟.

(١) عَبَّر الأصوليون بقولهم: إذا اختلف أهل العصر على قولين... إلخ؛ فلم يخصُّوا الصحابة بهذه المسألة. ولعل ابن قدامة خصَّهم بها ليكون غيرهم من باب أَوْلى، أو أنه قول انفرد به. ومثال المسألة: «اختلاف الصحابة في جواز قراءة القرآن للجُنُب» فقال بعضهم لا يجوز حتى ولو كان حرفاً واحد، وقال بعضهم يجوز مطلقاً. فذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى قول ثالث فقال: «يجوز للجُنُب أن يقرأ بعض آية».
وأيضاً «الاختلاف في جواز أكل المذبوح بلا تسمية» فقال بعضهم يحلُّ سواء تركت التسمية عمداً أو سهواً، وقال بعضهم لا يحلُّ مطلقاً. فالقول بأنه إن كان الترك عمداً لا تحلُّ وإن كان سهواً حلَّت. فيه الخلاف.
وأيضاً: «الجدُّ مع الإخوة» فإن الأمَّة اختلفوا فيه. فقال بعضهم المال كله للجدِّ، وقال بعضهم المال بينهما. فإحداث قول ثالث ـ وهو ما حكاه ابن حزم في المحلَّى ـ من أن المال كلّه للأخ هو الذي فيه الخلاف. المحلَّى (١٠/ ٣٦٧).

والتعليلُ بغيرِهما، لأنّهم لم يُصرحوا ببطلانِه كذا ههنا[١].

الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسالتينِ فذهبَ بعضُهم إلى الجوازِ فيهما وذهبَ الآخرونَ إلى التحريم فيهما، فذهابُ التابعيُّ إلى التجويزِ في إحداهما والتحريمِ في الأُخرى؛ كان جائزاً. وهو قولٌ ثالثٌ[٢].

ولنا[٣]: أنَّ ذلكَ يوجبُ نسبةَ الأمَّةِ إلى تضييع الحقِّ والغفلةِ عنه، فإنّه لو كان الحقُّ في القولِ الثالثِ كانت الأمةُ قد ضيَّعتهُ وغفلتْ عنه، وخلا العصرُ عن قائمٍ للهِ بحجتهِ، ولم يبق منهم أحدٌ على الحقّ وذلك مُحالٌ.

وقولُهم[٤]: «إنهم لم يُصرحوا بتحريمِ قولٍ ثالثٍ».

قلنا: ولو اتَّفقوا على قولٍ واحدٍ فهو كذلك، ولم يُجَوِّزوا خلافَهم[٥].

---

(١) والمراد: قياس إحداث قولٍ ثالث على جواز التدليل والتعليل بغير ما دلَّل وعلَّل به الصحابة، بجامع عدم تصريحهم بتحريم الإحداث في كل.

(٢) والمعنى: أن الصحابة لو اختلفوا في مسالتين وهما، مثلاً: «اللَّمس هل ينقض الوضوء؟» و«المسُّ هل ينقض الوضوء؟» فقال بعضهم: اللَّمس والمسُّ ينقضان الوضوء، وقال آخرون: لا ينقضان. ولم يفرِّق واحد بينهما. فقال التابعي: ينقض اللَّمس، مثلاً: دون المسِّ. فهذا التفريق بينهما قول ثالث، وهو جائز. وهذا هو الدليل الثالث للمجيزين.

(٣) دليل الجمهور على عدم جواز إحداث قول ثالث.

(٤) جواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني المجيزين.

(٥) والمعنى: أنهم لو أجمعوا على قول واحد، لا يجوز القول بغيره وإن لم يصرِّحوا بتحريمه.

فأمَّا[١] إذا علّلوا بعلَّةٍ فيجوزُ بسواها؛ لأنَّه ليس من فَرْضِ دينِهم الاطِّلاعُ على جميعِ الأدلَّةِ بل يكفيهم معرفةُ الحقِّ بدليلٍ واحدٍ، وليس في الاطلاعِ على علَّةٍ أخرى نسبةٌ إلى تضييعِ الحقِّ، بخلافِ مسألتنا.

وأما[٢] إذا اختلفوا في مسألتينِ فإنَّهم:

إنْ صرَّحوا بالتسويةِ بين المسألتينِ فهو كمسألتنا لا يجوزُ التفريق[٣].

وإن لم يُصرحوا به جازَ التفريقُ؛ لأنَّ قولَه في كلِّ مسألةٍ موافقٌ مذهبَ طائفةٍ[٤]، ودعوى المخالفةِ للإجماع ههنا جَهْلُ بمعنى

---

(١) جواب عن الدليل الثاني ومعناه: أن الظفر بدليل جديد أو علَّة أخرى ليس فيه تضييع للحق، بل إن ذلك يقوِّيه ويؤكِّده، بخلاف إحداث قول ثالث ففيه مخالفة صريحة للقولين السابقين، فهو مشعر بخروج الحقِّ عنهم وضياعه والغفلة عنه. وإذا اتضح الفرق بينهما بطل قياس أحدهما على الآخر.

(٢) جواب عن الدليل الثالث.

(٣) أي: إن صرَّحوا بالتسوية بين المسألتين كما في اللَّمس والمسِّ، لا يجوز لأحد إحداث قول ثالث يفرِّق بينهما؛ لأن التسوية تقتضي الإجماع على حصر المسألتين في قولين فقط، فيكون القول بالتفريق خروج عن الإجماع وهو لا يجوز.

(٤) أي: وإن لم يصرِّحوا بالتسوية في الحكم بين المسألتين بأن قال البعض، مثلاً: اللَّمس ينقض الوضوء والمسُّ لا ينقض، وقال البعض الآخر بالعكس. حينئذٍ جاز إحداث قول ثالث بالتفريق بينهما. وهو أن اللَّمس والمسَّ ينتقض بها الوضوء. فهو بهذا قد وافق القول الأول في اللَّمس ووافق الثاني في المسِّ، وعليه فإن دعوى مخالفة القول الثالث للإجماع باطلة؛ لأنه وافق كلَّ فريق في بعض ما ذهب إليه. فهو دائر في فلك الإجماع. وهذا هو الوجه الأول من الجواب.

المخالفةِ، إذ المخالفةُ: نفيُّ ما أثبتوهُ أو إثباتُ ما نَفَوْهُ.

ولم يتَّفَقْ أهلُ العصرِ على إثباتٍ أو نفيٍ في حكمٍ واحدٍ ليكونَ القولُ بالنفيِ والإثباتِ مخالفاً، ولا يلتئمُ الحكمُ من المسألتين[١]:

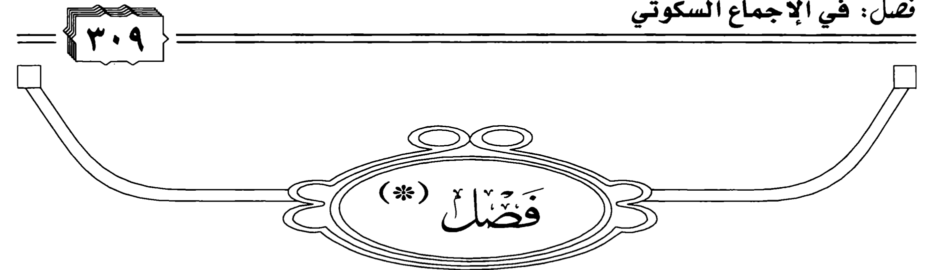
بل نقولُ: لا يخلو إنسانٌ من: خطأٍ ومعصيةٍ. والخطأُ موجودٌ من جميعِ الأمَّةِ وليس ذلك مُحالاً إنّما المحالُ: الخطأُ بحيثُ يضيعُ الحقُّ حتى لا تقومَ به طائفةٌ[٢].

ولهذا يجوزُ أنْ تنقسمَ الأمَّةُ في مسألتين إلى فرقتينِ، فتخطيءُ فرقةٌ في مسألةٍ وتصيبُ فيها الأخرى، وتُخطئ في المسألةِ الأخرى وتصيبُ فيها المخطئةُ الأولى. والله أعلم.



(١) والمعنى: أنه إذا لم يتَّفق أهل العصر على حكم واحد بأن قال بعضهم بالإثبات وبعضهم بالنفي، فلا يكون القول الثالث المركب من النفي والإثبات معاً مخالفاً للإجماع؛ لأن هذا الإجماع وهمي لا وجود له، ولا ينتظم حكم واحد من المسألتين لكونهما متضادَّتين في الحكم. وهذا هو الوجه الثاني من الجواب.

(٢) أي: أن الخطأ وارد من جميع الأمَّة إذا كان جزئياً لا يترتب عليه ضياع الحقِّ، فما أخطأَتْ فيه من جانب أصابَتْ فيه من جانب آخر. وهذا هو الوجه الثالث من الجواب.



فَصْلٌ (*)

إذا قال بعضُ الصحابةِ قولاً فانتشرَ في بقيةِ الصحابةِ فسكتوا:

فإنْ لم يكنْ قولاً في تكليفٍ: فليس بإجماعٍ(١).

وإن كانَ في تكليف فعن أحمدَ رَحِمَهُ اللهُ ما يدلُّ على أنه إجماعٌ وبه قال أكثرُ الشافعيةِ(٢).

وقال بعضُهم: يكونُ حجَّةً ولا يكونُ إجماعاً(٣).

وقال جماعةٌ آخرونَ: لا يكونُ حجَّةً ولا إِجماعاً ولا يُنسبُ إلى ساكتٍ قولاً؛ إلا أن تدلَّ قرائنُ الأحوالِ على أنّهم سكتوا، مُضمرينَ للرِّضا وتجويزِ الأخذِ به(٤).

(*) في الإجماع السكوتي، وحجِّيته.

(١) وذلك كقول بعضهم: «حذيفة أفضل من عمار» فإن سكوت الباقين ليس بإجماع على ذلك. لأن ما لا تكليف فيه لا يحتاج إلى إقرار أو إنكار.

(٢) فقد روى الحسن بن ثواب أن الإمام أحمد قال: «أَذْهَبُ في التكبير غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق» فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: «بالإجماع: عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس». انظر: العدة (٤/ ١١٧٠)، ومعلوم أنهم ليسوا جميع الصحابة، فثبت أن قولهم انتشر فلم يُنْكَر فسماه إجماعاً. وهذا هو المذهب الأول.

(٣) أي: يكون حجَّة في إثبات الأحكام الشرعية، ولا يقال إنه إجماع وذلك لعدم التصريح به، وهذا هو المذهب الثاني.

(٤) فإن خلا السكوت عن القرائن المصاحبة له، فلا حجَّة فيه، فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

وقد يسكتُ من غيرِ إضمارِ الرضا لسبعةِ أسبابٍ:

أحدها: أن يكونَ لمانعٍ في باطنِه لا يُطَّلَعُ عليه.

الثاني: أن يعتقدَ أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ.

الثالث: أن لا يرى الإنكارَ في المجتهداتِ، ويرى ذلك القولَ سائغاً أدَّاه اجتهادُه إليه وإن لم يكنْ هو موافقاً.

الرابع: أن لا يرى البدارَ في الإنكارِ مصلحةً لعارضٍ من العوارضِ ينتظرُ زوالَهُ فيموتُ قَبْلَ زوالِه، أو يشتغلُ عنه.

الخامس: أنْ يعلمَ أنه لو أنكرَ لم يُلتفتْ إليه ونالَهُ ذُلٌّ وهوانٌ؛ كما قال ابنُ عباسٍ حين سكتَ عن القولِ بالعوْلِ في زمن عمر رضي الله عنه: «كان رَجُلاً مهيباً فهِبتُهُ».

السادس: أنْ يسكتَ؛ لأنَّه متوقفٌ في المسألةِ لكونِه في مُهْلةِ النَظَرِ.

السابع: أن يسكتَ؛ لظنِّهِ أنَّ غيرَهُ قد كفاهُ الإنكارَ وأغناهُ عن الإظهارِ؛ لأنه فرضُ كفايةٍ ويكونُ قد غَلِطَ فيه وأخطأَ في وهْمِه[١].

ولنا[٢] أنَّ حالَ الساكتِ لا يخلو من سبعةِ أقسامٍ:

أحدها: أنْ يكونَ لم يَنْظُرْ في المسألةِ.

---

(١) وإذا احتمل السكوت هذه الأسباب كما احتمل الرضا، علمنا أنه لا يدلُّ على الرضا لا قطعاً ولا ظاهراً، وهذا معنى قول الشافعي رحمه الله: «لا ينسب إلى ساكت قول»، وبالتالي لا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً ولا حُجَّة.

(٢) هذا ردٌّ على الافتراضات السابقة بطريق السبر والتقسيم.

الثاني: أنْ ينظرَ فيها فلا يتبينُ له الحكمُ، وكلاهما خلافُ الظاهرِ؛ لأنَّ الدواعيَ متوفرةٌ والأدلَّةَ ظاهرةٌ، وتركُ النظرِ خلافُ عادةِ العلماءِ عند النازلةِ، ثمّ يُفضي ذلك إلى خُلُو العصرِ عن قائمٍ لله بحجتِه.

الثالث: أنْ يسكتَ تَقِيَّةً، فلا بدَّ أن يُظهِرَ سببَها، ثم يُظهِر قولَه عند ثِقاتهِ وخاصَّتِه، فلا يَلْبَثُ القولُ أن ينتشرَ.

الرابع: أنْ يكونَ سكوتُه لعارضٍ لم يَظهِرْ، وهو خلافُ الظاهرِ، ثم يُفضي إلى خُلُو العصرِ عن قائمٍ لله بحجَّتهِ.

الخامس: أن يعتقدَ أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ، فليس ذلك قولاً لأحدٍ من الصحابةِ، ولهذا عابَ بعضُهم على بعضٍ، وأنكروا على ابن عباس وغيره مسائلَ انتحلوها(١).

ثم من العادةِ أنَّ مَنْ ينتحلُ مذهباً يناظرُ عليه ويدعو إليه؛ كما نشاهدُ في زمنِنا(٢).

السادس: أنْ لا يَرى الإنكارَ في المجتَهَداتِ، وهو بعيدٌ لما ذكرناه(٣).

---

(١) كإنكارهم على ابن عباس رضي الله عنهما في ربا الفضل، وفي نكاح المتعة، حيث كان يذهب إلى الجواز فيهما. وكإنكار عائشة رضي الله عنها على زيد بن أرقم رضي الله عنه التبايع بالعيِّنة، ونحو ذلك.

(٢) فكيف يُدَّعَى بعد هذا أن المجتهد قد يسكت لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب؟

(٣) عدم الإنكار في المجتَهَدات بعيد؛ لأن العادة جرت بالإنكار وبعقد المناظرات.

فثبتَ أنَّ سكوتَهُ كان لموافقتِه.

ومن وجهٍ آخرَ: أنَّ التابعينَ كانوا إذا أشكلَ عليهم مسألةٌ فَنُقِلَ إليهم قولُ صحابيٍّ منتشرٌ وسكوتُ الباقينَ؛ كانوا لا يُجوِّزون العدولَ عنه، فهو إجماعٌ منهم على كونِه حُجَّةً.

ومن وجهٍ آخر: أنَّه لو لم يكنْ هذا إجماعاً: لتعذَّر وجودُ الإجماعِ، إذْ لَمْ يُنقلْ إلينا في مسألةٍ واحدة قولُ كلِّ عالم في العصرِ مُصرَّحاً به.

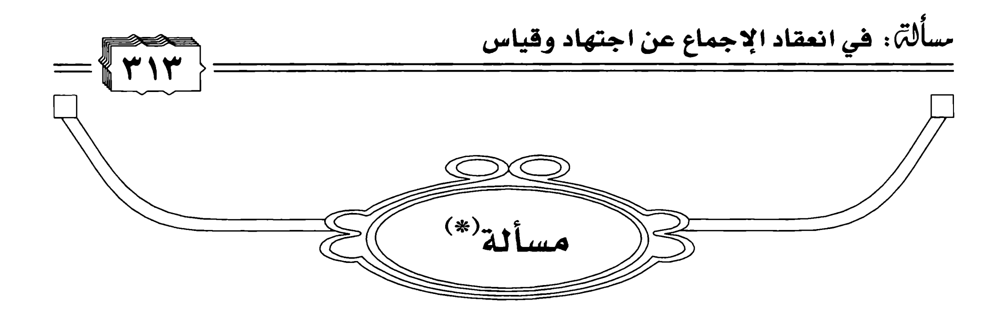
وقولُ مَنْ قال[1]: هو حُجَّةٌ وليس بإجماعٍ: غيرُ صحيح. فإنّا إنْ قَدَّرْنا رضى الباقينَ: كان إجماعاً، وإلا فيكونُ قولُ بعض أهلِ العصرِ، والله أعلم[2].



---

(١) هذا ردٌّ على المذهب الثاني.

(٢) والراجح هو المذهب الأول (وهو أن السكوت إجماع وحجَّة) وذلك للأدلَّة السابقة، ولأن السكوت معتبر في المسائل الاعتقادية فكذلك في المسائل الاجتهادية؛ لأن الحقَّ في الموضعين واحد، ولأن الساكت لو كان الحكم عنده مخالفاً للحكم المعلن لكان سكوته تركاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو خصوصية هذه الأمَّة، فلو تَرَكَ لأدَّى ذلك إلى الخلف في كلام الله تعالى، وهذا محال. فثبت أن السكوت كان بناء على اعتقادهم أن المعلن هو الحقُّ. فكان إجماعاً وحُجَّة. والله أعلم.



مسألة(*)

يجوزُ أن ينعقدَ الإجماعُ عن اجتهادٍ وقياسٍ(١) ويكونُ حُجَّةً(٢).

وقال قومٌ(٣): لا يُتصوّرُ ذلك؛ إذ كيفَ يُتصورُ إتفاقُ الأمَّةِ مع اختلافِ طبائِعها وتفاوتِ أفهامِها على مظنونٍ(٤)؟ أم كيف تجتمعُ على قياسٍ مع اختلافِهم في القياسِ؟(٥)

وقالَ آخرونَ(٦): هو مُتصورٌ وليس بحُجَّةٍ؛ لأنَّ القولَ بالاجتهادِ يفتحُ بابَ الاجتهادِ، ولا يجبُ(٧).

(*) في انعقاد الإجماع عن اجتهادٍ وقياس.

(١) أي: يجوز للعلماء الإجماع على مسألة ثبت حكمها بقياس اجتهدوا في تحقق ثبوت مناطه فيها.
مثال ذلك: انعقاد الإجماع على خلافة أبي بكر قياساً على إمامته في الصلاة. والإجماع على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه.

(٢) وهو مذهب الجمهور منهم الأئمة الأربعة.

(٣) هذا هو المذهب الثاني. وهو لداود الظاهري وابن جرير الطبري والشيعة.

(٤) هذا هو الدليل الأول. ومعناه: كيف يُعقل أن تتَّفق الأمَّة على أن يكون القياس الذي يفيد الظنَّ دليلاً لانعقاد الإجماع؟

(٥) هذا هو الدليل الثاني. ومعناه: كيف تجتمع الأمة على حجِّية القياس مع وجود من ينكره؟

(٦) هذا هو المذهب الثالث.

(٧) ومعنى هذا الدليل: أن العمل بالحكم المبني على الاجتهاد لا يجب، لجواز مخالفته باجتهاد آخر، إذ الاجتهاد الأول فتح باب الاجتهاد الثاني، =

ولنا(١): أنَّ هذا إنَّما يُستنكرُ فيما يتساوى فيه الاحتمالُ.

أمّا الظنُّ الأغلبُ فيميلُ إليه كلُّ أحدٍ، فأيّ بُعْدٍ في أنْ يتَّفقوا على أنَّ النبيذَ في معنى الخمرِ في التحريمِ لكونِه في معناهُ في الإسكارِ؟(٢)

وأكثرُ الإجماعاتِ مستندةٌ إلى عموماتٍ وظواهرَ وأخبارِ آحادٍ مع تطرُّق الاحتمالِ(٣).

= فهو إذاً ليس بحجَّة لجواز مخالفته، فكيف يكون أصلاً للإجماع الذي يجب العمل به وتجوز مخالفته؟ لأنّا لو جعلناه أصلاً للإجماع لجاز مخالفة الإجماع ضرورة أن الفرع يتبع أصله، فلا يكون الإجماع حجَّة. وهذا باطل.

(١) أدلَّة الجمهور على جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجَّة.

(٢) هذا هو الدليل الأول للجمهور، في نفس الوقت جواب عن الدليل الأول للمذهب الثاني. ومعناه: أن اتِّفاق الأُمة على مظنون مع وجود الاختلاف فيه إنما يستنكر إذا تساوت الاحتمالات فيه؛ لأنه حينئذ شكٌّ وليس ظنّاً.
أما الاجتهاد والقياس فإنهما يفيدان الظنَّ الأغلب الذي يطمئن إليه القلب، فيميل إليه العقلاء، ولا يبعد اتفاقهم عليه. فمثلاً: لا يبعد اتفاقهم على أن النبيذ في معنى الخمر، فيكون حكمهما واحداً وهو التحريم؛ لأنهما اشتركا في العلَّة وهي الإسكار، فهذا مُتَصَور، فأي بُعْدٍ فيه؟ فثبت بذلك أن الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس حُجَّة.

(٣) هذا هو الدليل الثاني للجمهور وهو جواب ثان على الدليل الأول للمذهب الثاني. ومعناه: قياس انعقاد الإجماع وهو مستند إلى اجتهاد وقياس على انعقاده، وهو مستند إلى العموم، والظاهر، وخبر الآحاد بجامع الظنِّية في كلٍّ. فما يتطرق الاحتمال إلى الاجتهاد والقياس، فإنه يتطرق إلى العموم حيث إنه يحتمل التخصيص، والظاهر فإنه متردِّد بين معنيين هو في أحدهما أظهر، وخبر الواحد فإنه لا يفيد القطع بذاته.

وإذا جازَ اتفاقُ أكثرِ الأممِ على باطلٍ ـ مع أنَّه ليس لهم دليلٌ قطعيٌّ ولا ظنيٌّ ـ لمَ لا يجوزُ الاتفاقُ على دليلٍ ظاهرٍ وظنٍّ غالبٍ؟[١]

وأمَّا[٢] منعُ تصورِه بناءً على الاختلافِ في القياسِ: فإنَّا نفرضُ ذلك في الصحابةِ وهم متَّفقونَ عليه، والخلافُ حدثَ بعدَهُمْ.

وإنْ فُرِضَ ذلك[٣] بعد حدوثِ الخلافِ فيستندُ أهلُ القياسِ إليه،

---

(١) هذا هو الدليل الثالث للجمهور على الجواز. ومفاده: قياس أمَّة الحقِّ على أمم الباطل، حيث اتفق اليهود على أن عزيراً ابن الله، واتفق النصارى على أن المسيح ابن الله ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ كما قال الله تعالى عنهم: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ...﴾ الآية [التوبة: ٣٠]. فلأن يتفق أهل الحقِّ على دليل ظاهر وظنٍّ غالب من باب أَوْلَى. وهو جواب ثالث على الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٢) هذا الوجه الأول من الجواب على الدليل الثاني للمذهب الثاني القائل. كيف تجتمع الأمَّة على حكم ثبت عن طريق قياس مختَلَفٍ فيه؟ ومعنى الجواب: أن هذه المسألة مفروضة في حقِّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وهم متَّفقون على حجِّية القياس والعمل به، وإنما الخلاف فيه قد حدث بعدهم.

على أنا نقول: إن القياس الذي تجوز مخالفته هو الذي لم يُجْمَع على ما ثبت به؛ كالاختلاف في علَّة تحريم الربا في الربويات الستِّ من الطعم والادِّخار والكيل والوزن... إلخ. أما القياس الذي أُجْمِع على مقتضاه قطعنا بأنه هو الصواب، لما ثبت من الأدلَّة على أن الأمَّة لا تجتمع على خطأ. وحينئذ لا مانع من تصور الإجماع المستند إليه. مثاله: الإجماع على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه، والإجماع على إراقة السائل؛ كالزيت مثلاً، إذا وقعت فيه فأرة قياساً على السمن.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الجواب، ومعناه: إن فرض انعقاد الإجماع عن قياس كان بعد حدوث الخلاف في حُجِّيته، فإن القائلين بحجِّيته يستندون =

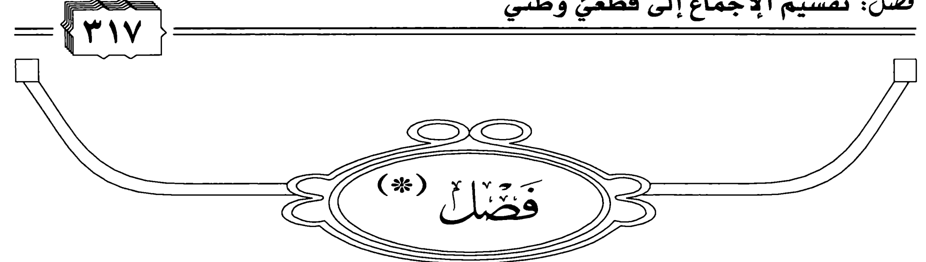
والآخرونَ إلى اجتهادٍ يظنُّونهُ ليس بقياسٍ وهو في الحقيقةِ قياسٌ، فإنَّه قد يُظنُّ غيرُ القياسِ قياساً كذلك في العكسِ.

وإذا ثبتَ تصوُّرُه فيكونُ حُجَّةً لما سبقَ من الأدلَّةِ على الإجماعِ(١).



= في إجماعهم هذا إلى القياس. والمنكرون لحجِّيته فإنهم يستندون في إجماعهم ذلك إلى اجتهاد آخر ظنُّوا أنه ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس. وكما جاز أن يُعتقد غير القياس قياساً، فكذلك العكس، بأن يُعتقد القياس غير قياس.

(١) أي: إذا ثبت أن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس متصور عقلاً، فإنه يكون حُجَّةً شرعاً، استناداً إلى الأدلَّة السابقة الدالة على حجِّيته.



فَصْلٌ (*)

الإجماعُ ينقسمُ إلى: مقطوعٍ ومظنونٍ.

فالمقطوعُ: ما وُجدَ فيه الاتفاقُ مع الشروطِ التي لا تَخْتَلِفُ فيه مع وجودِها ونَقَلَهُ أهلُ التواترِ[(١)].

والمظنونُ: ما اخْتَلَّ فيه أحدُ القَيدَينِ بأنْ تُوجدَ شروطُهُ مع الاختلافِ فيه، كالاتفاقِ في بعضِ العصرِ، وإجماعِ التابعينَ على أحدِ قولَي الصحابةِ.

أو يوجَدَ القولُ من البعضِ والسكوتُ من الباقينَ[(٢)].

(*) في تقسيم الإجماع إلى قطعيٍّ وظنِّي.

(١) أي: أن الإجماع القطعي، لا بدَّ فيه من توفر أمرين:

أحدهما: الاتفاق الصريح من جميع المجتهدين، بأن يصرِّح كلُّ واحد بالحكم في المسألة، مع توفُّر الشروط المُتَّفق عليها، والتي لا يُخْتَلف في الإجماع عند وجودها.

ثانيهما: أن يُنْقَلَ هذا القول الصريح إلينا نقلاً متواتراً.

(٢) فهذه أمثلة للإجماع الظنِّي، وهو ما اختلَّ فيه أحد القيدين السابقين، وهو عدم الاتِّفاق الصريح، فإن الاتفاق في بعض العصر، محلُّ خلافٍ في انعقاده وعدم انعقاده بسبب أن العصر لم ينقرض. وكذا إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة محل خلاف؛ هل يُعدُّ إجماعاً أو لا يعد، أو أن يُصرِّح البعض ويَسكت البعض. فهذا محلُّ خلاف أيضاً من جهة السكوت؛ هل كان عن رضى أو كان مع إضمار السخط.

أو تُوجَدَ شروطُهُ لكن ينقلُهُ آحادٌ[١].

وذهب قومٌ[٢] إلى أنَّ الإجماعَ لا يثبتُ بخبرِ الواحدِ؛ لأنَّ الإجماعَ دليلٌ قاطعٌ يُحْكَمُ به على الكتابِ والسُّنَّةِ، وخبرُ الواحدِ لا يُقطعُ به، فكيف يَثبتُ به المقطوعُ؟

وليس ذلك بصحيحٍ؛ فإنَّ الظنَّ مُتَّبَعٌ في الشَّرعياتِ، والإجماعُ المنقولُ بطريقِ الآحادِ يغلبُ على الظنِّ فيكونُ ذلك دليلاً كالنصِّ المنقولِ بطريقِ الآحادِ[٣].

وقولُهم[٤]: هو دليلٌ قاطعٌ.

قلنا: قولُ النبيِّ ﷺ أيضاً دليلٌ قاطعٌ في حقِّ مَنْ شافههُ أو بَلَغَهُ بالتواترِ، وإذا نقلهُ الآحادُ كان مظنوناً وهو حجَّةٌ، فالإجماعُ كذلك بل هو أَوْلى؛ فإنه أقوى من النصِّ؛ لتطرق النسخ إلى النصِّ وسلامةِ الإجماعِ منه فإنّ النَّسخَ إنّما يكونُ بنصٍّ، والإجماعُ لا يكونُ إلا بعد

---

(١) فيكون ظنِّياً لتخلُّف أحد القيدين وهو النقل تواتراً.

(٢) وهم بعض الحنفية وبعض الشافعية وبعض المالكية وبعض المعتزلة.

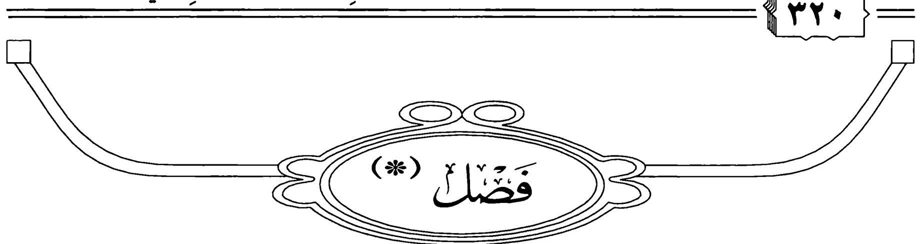
(٣) أي: القول بأن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، لا يصحُّ، وذلك لأن جُلَّ الأحكام الشرعية إنما ثبت بغلبة الظنِّ. والإجماع المنقول بطريق الآحاد غلب على الظنِّ حصوله، فيكون دليلاً يجب العمل به قياساً على النصِّ المنقول بطريق الآحاد، حيث غلب على الظنِّ صحته وثبوته، فكان دليلاً يجب العمل به، من غير فرق بينهما.

(٤) جواب عمَّا قاله أصحاب المذهب الثاني، من أن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسُّنَّة.

انقراضِ زمنِ النصِّ[١].



(١) والمعنى: أن الخبر دليل قاطع في حقِّ من سمع ومن بلغه بالتواتر، أمَّا من بلغه بطريق الآحاد فهو دليل ظنِّي، وهو حجَّة في الطريقين معاً، فكذلك الإجماع يكون حجَّة كيفما كان طريقه قياساً على الخبر، بل الإجماع أَوْلى بالعمل من النص المنقول آحاداً؛ لأنه أقوى من حيث إنه لم يحتمل النسخ ولا التأويل.



الأخذُ بأقلِّ ما قيلَ ليس تمسُّكاً بالإجماعِ[1]، نحوَ: اختلافِ الناسِ في ديَةِ الكتابيِّ.

فقيل: ديَةُ المسلم[2].

وقيل: النصفُ[3].

وقيل: الثلثُ[4].

فالقائلُ: إنّها الثلثُ ليس مُتمسِّكاً بالإجماعِ؛ لأنَّ وجوبَ الثلثِ مُتَفَقٌ عليه؛ وإنّما الخلافُ في سقوطِ الزيادةِ وهو مُختَلَفٌ فيه، فكيف يكونُ إجماعاً[5]؟ ولو كان[6] إجماعاً لكان مُخالِفُهُ خارقاً للإجماعِ،

(*) في أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسُّكاً بالإجماع.

(١) وهو مذهب الجمهور سلفاً وخلفاً. وخالف في ذلك بعض الفقهاء.

(٢) وهو مذهب الحنفية.

(٣) وهو مذهب المالكية وظاهر مذهب الحنابلة.

(٤) وهو مذهب الشافعية ورواية عن الإمام أحمد. وقد ظنَّ بعض العلماء أن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ استند في ذلك إلى الإجماع، وهو غير صحيح، حيث قال الغزالي في المستصفى (٢١٦/١): «إن هذا سوء ظنٍّ بالشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ».

(٥) فإن القدر الزائد على الثلث ساقط عند القائلين بالثلث، وغير ساقط عند القائلين بتمام الدِيَة كالمسلم، وعند القائلين بنصفها. فكيف يكون هذا الزائد محلَّ إجماع وهو مختَلَفٌ فيه؟
أما الأخذ بالثلث فهو من باب العمل باليقين، لا من باب العمل بالإجماع. وهذا هو الدليل الأول للجمهور.

(٦) أي: الأخذ بأقلِّ ما قيل.

وهذا ظاهرُ الفسادِ[١]. واللهُ تعالى أعلم.



---

(١) هذا هو الدليل الثاني للجمهور، ومعناه: لو كان الأخذ بأقلِّ ما قيل ـ وهو الثلث ـ، لو كان إجماعاً لما جازت مخالفته؛ لأن ذلك يكون خرقاً للإجماع، وحيث جازت المخالفة، لم يكن إجماعاً، وإنما هو عمل بالمُتَيَقَّنِ قطعاً. والله أعلم.

الأصل الرابعُ(*)

استصحابُ الحالِ(١) ودليل العقلِ

اعلم أنّ الأحكامَ السمعيةَ لا تُدركُ بالعقلِ، لكن دلَّ العقلُ على براءةِ الذمةِ من الواجباتِ وسقوطِ الحرجِ عن الحركاتِ والسكناتِ قبلَ بِعثةِ الرُّسلِ(٢).

فالنظرُ في الأحكامِ: إمَّا في إثباتِها وإما في نفيِها.

(*) أي: من الأصول الأربعة التي اعتبرها ابن قدامة ونصَّ عليها في أوَّل كلامه عن أدلَّة الأحكام حيث قال: «الأصول أربعة: كتاب الله تعالى، وسُنَّة رسوله ﷺ، والإجماع، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي».

(١) الاستصحاب لغة: طلب الصُّحْبَة، وكل شيء لازم شيئاً استصحبه.
واصطلاحاً: الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول. ويعبر عنه بقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه.
والمراد هنا: استصحاب العدم الأصلي حتى ورود الدليل الناقل عنه، ويعبَّر عنه بالبراءة الأصلية. وهذا هو النوع الأول من أنواع الاستصحاب.
وهذا النوع حجَّة عند الجمهور خلافاً للمعتزلة وبعض المالكية. النوع الثاني: استصحاب دليل الشرع. النوع الثالث: استصحاب حال الإجماع في محلِّ الخلاف.

(٢) أي: أن الأحكام الشرعية لا تثبت بالعقل، بل هي موقوفة على الشرع، فما لم يثبت بالدليل الشرعي فإن العقل دلَّ بطريق البراءة الأصلية على سقوط الحرج عن كل أنواع الفعل والترك لعدم ورود الشرع ببيان حلِّها أو حرمتها.

فأما الإثباتُ: فالعقلُ قاصرٌ عنه[١].

وأما النفيُّ: فالعقلُ قد دلَّ عليه إلى أن يردَ دليلُ السمعِ الناقلُ عنه، فانتهضَ العقلُ دليلاً على أحدِ الشطرين.

ومثاله: لمّا دلَّ السَّمعُ على خمسِ صلواتٍ: بقيتِ السادسةُ غيرَ واجبةٍ، لا لتصريحِ السمعِ بنفيِها؛ لأنَّ لفظَهُ قاصرٌ على إيجابِ الخمسةِ، لكنْ كانَ وجوبُها منتفياً، ولا مُثْبِتَ للوجوبِ فيبقى على النفيِ الأصليِّ.

وإذا أوجبَ عبادةً على قادرٍ: بقي العاجزُ على ما كانَ عليه.

ولو أوجبَها في وقتٍ: بقيتْ في غيرِه على البراءةِ الأصليةِ.

فإنْ قيلَ[٢]: إذا كان العقلُ إنّما يكونَ دليلاً بشرطِ أن لا يردَ سمعٌ، فبعدَ وضعِ الشرعِ لا يُعلَم نَفْيُ السمعِ، ومُنتهاكم: عدمُ العلمِ بورودِه، وعدمُ العلمِ ليس بحجَّةٍ[٣].

ولو جازَ ذلك لجازَ للعامِّيِّ النفيُ مستنداً إلى أنّه لم يبلغْه دليلٌ[٤].

---

(١) لأن العقل لا يدل على ثبوت الحكم الشرعي، وإنما هو هادٍ ومرشد، لا مُشَرِّع وموجب.

(٢) اعتراض من منكري حجِّية الاستصحاب.

(٣) أي: بعد ورود الشرع لا يكون العقل دليلاً على النفي الأصلي؛ لأن عدم العلم بالدليل لا يُستدل به على نفي الوجود.

(٤) أي: لو جاز كون عدم العلم بالدليل حجَّة؛ لجاز للعامِّي نفي التكليف عن نفسه بحجِّة أنه لم يبلغه الدليل، وهذا باطل فبطل كون عدم العلم بالدليل حُجَّة.

قلنا: انتفاءُ الدليلِ قد يُعلمُ وقد يُظنُّ؛ فإنَّا نعلمُ أنَّه لا دليلَ على وجوبِ صومِ شوَّالٍ، ولا صلاةٍ سادسةٍ؛ إذ لو كان لنُقِلَ وانتشرَ ولم يَخْفَ على جميعِ الأمَّةِ، وهذا علمٌ بعدم الدليلِ، لا عدمُ علمٍ بالدليلِ، فإنّ عدمَ العلمِ بالدليلِ ليس حجَّةً، والعلمُ بعدمِ الدليلِ حجَّةٌ.

وأما الظنُّ: فإن المجتهدَ إذا بحثَ عن مداركِ الأدلَّةِ فلم يظهرْ له مع أهليَّتِهِ واطِّلاعِهِ على مداركِ الأدلَّةِ وقدرتِه على الاستقصاءِ وشدَّةِ بحثِهِ وعنايتِهِ، غلبَ على ظنِّه انتفاءُ الدليلِ، فَنُزِّلَ ذلكَ منزلةَ العلمِ في وجوبِ العملِ؛ لأنَّه ظنٌّ استندَ إلى بحثٍ واجتهادٍ، وهذا غايةُ الواجبِ على المجتهدِ.

وأما العامِّيُّ: فلا قدرةَ له[١]؛ فإنَّ الذي يقدرُ على التردُّدِ في بيته لطلبِ متاعٍ، إذا فَتَّشَ وبالغَ أمكنَهُ القطعُ بنفيِّ المتاعِ، والأعمى الذي لا يعرفُ البيتَ ولا يدري ما فيه لا يمكنُهُ ادِّعاءَ نفي المتاعِ.

فإنْ قيلَ[٢]: ليس للاستقصاءِ غايةٌ محدودةٌ، بل للمجتهدِ بدايةٌ ووسطٌ ونهايةٌ، فمتى يحلُّ له أنْ ينفي الدليلَ السمعيَّ؟ والبيتُ محصورٌ، وطلبُ اليقينِ فيه ممكنٌ. ومداركُ الشَّرعِ غيرُ محصورةٍ، فإنّ الأخبارَ كثيرةٌ وربما غابَ راوي الحديثِ[٣].

---

(١) أي: لا قدرة له على البحث والنظر.

(٢) اعتراض من منكري الحجِّية على تشبيه المجتهد بالبصير. ومفاده: أن المجتهد يعرف من نفسه بداية اجتهاده ووسطه ونهايته، بخلاف الاستقصاء فلا تعرف له نهاية، فمتى يحلَّ له أن يقطع بنفي الدليل السمعي من خلال الاستقصاء إذا كان الاستقصاء لا نهاية له؟ فقياسه على البصير الذي يفتِّش في البيت الذي هو محصور قياس مع الفارق.

(٣) أو كان مجهول الحال، فلا يعلم هل يقبل حديثه أو لا؟.

قلنا: مهما علمَ الإنسانُ أنّه قد بذلَ وسعَهُ فلم يجدْ فلهُ الرجوعُ إلى دليلِ العقلِ، فإنَّ الأخبارَ قد دُوِّنتْ، والصحاحَ قد صُنِّفَتْ، فما دخلَ فيها محصورٌ، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدينَ، وأوردوها في مسائلِ الخلافِ.

فإن قيل[١]: لِمَ لا يكونُ واجباً لا دليلَ عليه؟ أو له دليلٌ لم يبلغْنا؟

قلنا: أما إيجابُ ما لا دليلَ عليه فمحالٌ؛ لأنه تكليفُ ما لا يُطاقُ؛ ولذلك نَفَيْنا الأحكامَ قبل ورودِ السَّمْعِ، والبحثُ يدلُّنا على عدمِ الدليلِ على ما ذكرنَا. والله أعلم.

فأما استصحابُ دليلِ الشرعِ[٢]: فكاستصحابِ العمومِ إلى أن يَرِدَ تخصيصٌ، واستصحابِ النصِّ إلى أن يَرِدَ نسخٌ، واستصحابِ حكمٍ دلَّ الشرعُ على ثبوتهِ في دوامِه؛ كالملكِ الثابتِ، وشَغْلِ الذمَّةِ بالإتلافِ أو الالتزامِ، وكذلك الحكمُ بتكرارِ اللزومِ إذا تكررتِ الأسبابُ؛ كتكرارِ شهرِ رمضانَ وأوقاتِ الصلواتِ.

فالاستصحابُ إذن: عبارةٌ عن التمسُّكِ بدليلٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ، وليس راجعاً إلى عدمِ الدليلِ، بل إلى دليلٍ ظنٍّ مع انتفاءِ المُغَيِّر أو العلمِ به. والله أعلم.

فأما استصحابُ حالِ الإجماعِ في محلِّ الخلافِ[٣]: فليس بحجَّةٍ

---

(١) اعتراض على القول بنفي الحكم عند انتفاء الدليل.

(٢) هذا هو النوع الثاني من الاستصحاب.

(٣) هذا هو النوع الثالث من الاستصحاب. ومعناه: إذا انعقد الإجماع على حكم في حالة من الأحوال، ثم تغيَّرت صفة المجمع عليه وحصل فيه اختلاف، فهل يبقى الإجماع الأوَّل حُجَّة فيستدل به من لم يُغَيِّر الحكم؛ أي: يُسْتَصْحَب حال الإجماع السابق أم لا؟ على قولين.

في قولِ الأكثرين(١).

وقال بعضُ الفقهاءِ: هو دليلٌ، واختارهُ أبو إسحاق بن شاقْلا(٢).

مثالُه: أن تقولَ في المتيممِ إذا رأى الماءَ في أثناءِ الصلاةِ: الإجماعُ منعقدٌ على صحَّةِ صلاتِه ودوامِها، فنحنُ نستصحبُ ذلك حتى يأتينا دليلٌ يزيلُنا عنه(٣).

وهذا: فاسدٌ؛ لأنَّ الإجماعَ إنما دلَّ على دوامِها حالَ العدمِ(٤).

وأمّا في حال الوجودِ: فهو مختلفٌ فيه، ولا إجماعَ مع الاختلافِ(٥)، واستصحابُ الإجماعِ عند انتفاءِ الإجماعِ محالٌ.

وهذا كما أنَّ العقلَ دلَّ على البراءةِ الأصليةِ بشرطِ عدم دليلِ السمعِ، فلا يبقى له دلالةٌ مع وجودِ دليلِ السمعِ، وهذا لأنَّ كلَّ دليلٍ يُضادُهُ نفسُ الخلافِ لا يمكنُ استصحابُه معه، والإجماعُ يُضَادُّهُ نفسُ الاختلافِ.

والعمومُ(٦) والنصُّ، ودليلُ العقلِ لا يُضادُّهُ نفس الاختلافِ فلذلك صحَّ استصحابُه معهُ. والله أعلم.

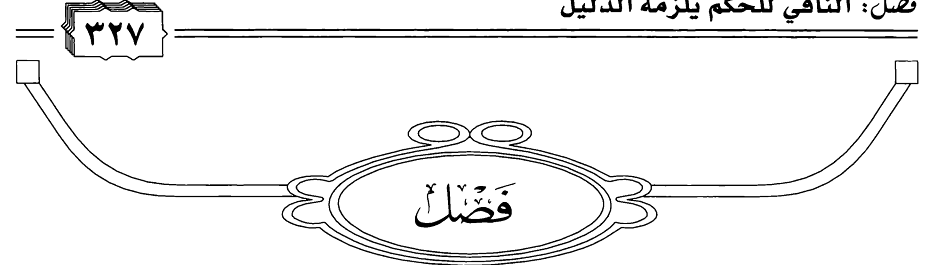
---

(١) وهو قول الجمهور. (٢) هذا المذهب الثاني.

(٣) هذا دليل المذهب الثاني. (٤) أي: عدم الماء.

(٥) لأن الاختلاف يضادُّ الإجماع فلا يجتمعان.

(٦) هذا جواب بالفرق. وحاصله: أن قياس استصحاب الإجماع على العموم، والنصِّ ودليل العقل (القياس) قياس مع الفارق؛ لأنه يصحُّ التمسُّك بها حال وجود الاختلاف في الحكم، ولا كذلك الإجماع فإن الخلاف ينافيه، فلا يصحُّ التمسُّك به مع الخلاف.



والنافي للحكمِ يلزَمُه الدليلُ[١].

وقال قومٌ: في الشرعياتِ كقولنا، وفي العقلياتِ لا دليلَ عليه[٢].

وقال قوم: لا دليل عليه مطلقاً[٣] لأمرين:

أحدهما: أنَّ المدَّعى عليه الدَّيْنُ لا دليل عليه.

والثاني: أنَّ الدليلَ على النفيِّ متعذرٌ فكيف يكلَّفُ ما لا يمكنُ؟ كإقامة الدليلِ على براءةِ الذمةِ.

ولنا[٤]: قولُه تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ

---

(١) اتَّفق العلماء على أن المثبت للحكم يلزمه الدليل. أمَّا إذا نفى حكماً شرعياً كأن قال: ليس على الصبي زكاة، أو نفى حكماً عقلياً كأن قال: ليس العالَم بقديم، فهل يلزمه إقامة الدليل على ما قال أو لا؟ ذهب ابن قدامة إلى أنه يلزمه الدليل سواء كان النفي شرعياً أم عقلياً، وهو مذهب الجمهور.

(٢) الصواب الذي عليه أكثر الأصوليين عكس هذا، وهو أن النافي يلزمه الدليل في العقليات دون الشرعيات، ولعله سهو من المؤلف رحمه الله. وهذا هو المذهب الثاني وهو الصحيح. إرشاد الفحول (ص٢٤٥).

(٣) أي: سواء كان النفي شرعياً أم عقلياً، وهو مذهب داود الظاهري، وهو المذهب الثالث.

(٤) دليل الجمهور على أنه يلزمه الدليل.

نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١][١].

ومن المعنى: يُقالُ للنافي: ما ادَّعيْتَ نفيّهُ علمتَه أم أنتَ شاكٌّ فيه؟ فإنْ أقرَّ بالشكِّ فهو معترفٌ بالجهلِ، وإن ادّعى العلمَ فإما أنْ يَعْلَمَهُ بنَظَرٍ أو تقليدٍ، فإن ادَّعى العلمَ بتقليدٍ فهو أيضاً معترفٌ بعمى نفسِه وإنّما يدَّعي البصيرةَ لغيره، وإن كان عن نظرٍ فيحتاجُ إلى بيانِه[٢].

ولأنَّه لو سقطَ الدليلُ عن النافي لم يعجز المثبتُ عن التعبيرِ عن مقصودِ إثباتِه بالنفيِ فيقولُ بدلَ قولِه: مُحدَثٌ: ليس بقديمٍ، وبدلَ قولِه قادرٌ: ليس بعاجزٍ[٣].

وقولُهم[٤]: إنَّ المُدَّعَى عليه الدَّيْن لا دليلَ عليه: عنه أجوبةٌ:

أحدها: المَنْعُ[٥]؛ فإنَّ اليمينَ دليلٌ لكنّها قَصُرتْ عن الشهادةِ فشُرعتْ عند عدمِها. واختُصَّتْ بالمنكرِ لرجحانِ جانبهِ باليدِ التي هي

---

(١) ووجه الاستدلال من الآية: أن الله ألزم النافي بإقامة الدليل في مقام المناظرة. وهذا هو الدليل الأول.

(٢) أي: يقيم الدليل الذي استند إليه في نفي الحكم. وهذا هو الدليل الثاني من المعقول.

(٣) وبهذا يضيع الحق بين الخصمين لسقوط الدليل عنهما؛ لأن كلَّ واحد منهما نافٍ للدليل.

(٤) أي: أصحاب المذهب الثالث القائلين بأن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً.

(٥) أي: لا نسلم أن المدَّعَى عليه الدين لا دليل عليه.

دليلُ المِلكِ، واحتمالُ الكذبِ فيها لا يمنعُ كونَها دليلاً لاحتمالِ الكذبِ في الشهادةِ[١].

الثاني: إنّما لم يَحتَج المنكر إلى دليلٍ لوجود اليدِ التي هي دليلُ المِلكِ؛ إذِ الظاهرُ أنَّ ما في يدِ الإنسان مِلكُهُ.

الثالث: إنَّما لم يَجبْ عليه الدليلُ لعجزهِ عنه؛ إذْ لا سبيلَ إلى إقامةِ دليلٍ على النفْيِ، فإن ذلك[٢] إنَّما يُعرفُ بأنْ يلازمَهُ الشاهدُ مِن أولِ وجودهِ إلى وقتِ الدعوى، فيعلمُ انتفاءَ سببِ اللزومِ، قولاً وفعلاً بمراقبةِ الخطابِ، وهو مُحالٌ.

وشَغلُ الذمةِ أيضاً لا سبيلَ إلى معرفتهِ، فإنَّ الشاهدَ لا يُحصِّل إلا الظنَّ بجريانِ سببِ اللزومِ مِن إتلافٍ أو غيرهِ، وذلك في الماضي؛ أما في الحال: فإنّه يجوزُ براءتُها بأداءٍ أو إبراءٍ، فاكتُفيَ بالشهادةِ على سببِ اللُّزومِ، واكتُفِيَ ههنا باليمينِ بقولِ النبيّ ﷺ: «**البيِّنةُ على المدّعِي واليمينُ على مَنْ أنْكَرَ**»[٣].

أما في مسألتِنا[٤] فيمكنُ إقامةُ الدليلِ إن كان النزاعُ في الشرعياتِ، فقد يصادفُ الدليلَ عليه من الإجماعِ، كنفي وجوبِ صلاةِ الضُّحى وصومِ شوَّالَ، أو بنصٍّ كقوله: «**لا زكاة في الحلَي**»[٥] و«**لا**

---

(١) أي: قياساً على الشهادة، فإنها محتملة للكذب أيضاً، ولم يمنع هذا الاحتمال من جعلها دليلاً.

(٢) أي: دليل النفي.

(٣) نَسَبَهُ النووي بهذا اللفظ إلى البيهقي بسند صحيح، وبنحوه رواه الشيخان.

(٤) وهي: النافي للحكم يلزمه الدليل مطلقاً.

(٥) رواه الدارقطني في سننه بلفظ: «**ليس في الحلي زكاة**».

زكاة في المعلوفةِ»[١]، أو بمفهوم[٢] أو بقياسٍ كقياسِ الخضرواتِ على الرمانِ في نفيِ وجوبِ الزكاةِ[٣].

وإنْ عُدمَ الأدلَّةَ فيتمسكُ باستصحابِ النفي الأصليّ الثابتِ بدليلِ العقلِ.

وأما العقلياتُ: فيمكنُ نفيُها: بأنَّ إثباتَها يُفضي إلى محالٍ، وما أفضى إلى المُحالِ مُحالٌ[٤].

ويمكنُ الدليلُ عليه بدليلِ التلازمِ، فإنّ انتفاءَ أحدِ المتلازمينِ دليلٌ على انتفاء الآخرَ كقولِه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فانتفاءُ الفسادِ دليلٌ على انتفاءِ إلـه ثانٍ. والله أعلم.



---

(١) رواه البخاري بلفظ: **«في سائمة الغنم الزكاة»** وما ذكره مفهوم الحديث.

(٢) كأن يستدل على نفي الزكاة في المعلوفة بمفهوم قوله ﷺ: **«في سائمة الغنم الزكاة»**.

(٣) الحقُّ أن عدم وجوب الزكاة في الخضروات ثابت بالنصِّ. وهو ما رواه الدارقطني في سننه (٢/ ٩٥) عن أنس عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«ليس فيما أنبتت الأرض من الخضر صدقة»**. وروى الترمذي في سننه (٣/ ١٣٢) مع الأحوذي عن معاذ أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن الخضروات ـ وهي البقول ـ فقال: **«ليس فيها شيء»**.

(٤) مثاله: أن يقال: العالَم ليس بقديم؛ لأنه لو كان قديماً للزم تأثير إرادة الصانع وقدرته فيه، لكن تأثير القدرة والإرادة في القديم محال؛ لأنه يصير بذلك أثراً، وكل أثر محدث، فيلزم أن ينقلب القديم محدثاً، وهو محال. فتبيَّن بهذا المثال أن النفي في العقليات يمكن أن يُستدل عليه بأنه لا يثبت؛ لأن إثباته يفضي إلى المحال. وما أفضى إلى المحال محال.

بيانُ أصولٍ مُخْتَلَفٍ فيها

وهي أربعة أيضاً[١]:

الأولُ: شرعُ مَنْ قَبْلَنَا ـ إذا لم يصرِّحْ شرعُنا بنسخِهِ ـ هل هو شرعٌ لنا؟ وهل كان النبيُّ ﷺ متعبَّداً بعد البعثةِ باتِّباعِ شريعةِ مَنْ قبلَه؟ فيه روايتان:

إحداهما: أنّه شرعٌ لنا، اختارَها التميميُّ، وهو قولُ الحنفيةِ.

والثانيةُ: ليس بشرعٍ لنا. وعن الشافعيةِ كالمذهبينِ.

وجهُ أنّه ليس بشرعٍ لنا: سبعةُ أدلَّةٍ:

الأولُ: قولُه تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة: ٤٨] فدلَّ على أنَّ كلَّ نبيٍّ اخْتُصَّ بشريعةٍ لم يشاركْهُ فيها غيرُهُ.

الثاني: قولهُ عليه السلام: «**بعثتُ إلى الأحمرَ والأسود، وكلُّ نبيٍّ بُعثَ إلى قومِهِ**»[٢] فدلَّ على أنَّ كلَّ نبيٍّ يَخْتَصُّ شرعُهُ قومَهُ، ومشاركتُنا لهم تمنعُ الاختصاصَ.

الثالث: أنَّ النبيَّ ﷺ رأى يوماً بيدِ عمرَ قطعةً مِن التوراةِ فغضبَ

---

(١) كما أن الأصول المتفق عليها أربعة وهي: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والاستصحاب.

(٢) رواه مسلم وأحمد والدارمي.

فقال: **«ما هذا؟ أَلَمْ آتِ بها بيضاءَ نقيَّةً؟ لو أدركني موسى حَيّاً ما وسِعَهُ إلا اتِّباعي»**[(١)].

الرابع: أنّ النبيَّ ﷺ لما بعثَ معاذاً إلى اليمنِ قال: **«بِمَ تحكم؟»** فذكرَ الكتابَ والسُّنَّةَ والاجتهادَ ولم يَذكرْ شرعَ مَنْ قَبْلَنا وصوَّبَهُ ﷺ، ولو كانتْ مِن مداركِ الأحكامِ لم يَجُزْ العدولُ إلى الاجتهادِ إلا بعدَ العجزِ عنها.

فإنْ قيلَ: اندرجتِ التوراةُ والإنجيلُ تحتَ الكتابِ فإنَّه اسمُ جنْسٍ يَعُمُّ كلَّ كتابٍ.

قلنا: إطلاقُ اسمِ الكتابِ لا يَفهَمُ منهُ المسلمونَ غيرَ القرآنِ، كيف ولم يُعهدْ من معاذٍ تعلُّمُ شيءٍ من هذه الكتبِ ولا الرجوعُ إليها؟

الخامس: لو كان النبيُّ ﷺ مُتعبَّداً بها للزمَهُ مراجعتُها والبحثُ عنها، ولكان لا ينتظرُ الوحيَ، ولا يتوقَّفُ في: الظهارِ والمواريثِ ونحوِهَا، ولم يُعهدْ منهُ ذلكَ إلا في آيةِ الرجمِ، لتعريفهم أنّهُ ليس بمخالفٍ لدينِهمْ[(٢)].

---

(١) أخرج الإمام أحمد والبزار ـ واللفظ له ـ عن جابر رضي الله عنه قال: نسخ عمر كتاباً من التوراة بالعربية، فجاء به إلى النبي ﷺ، فجعل يقرأ ووجه رسول الله ﷺ يتغيَّر، فقال له رجل من الأنصار: ويحك يا ابن الخطاب؛ ألا ترى وجه رسول الله ﷺ؟ فقال رسول الله ﷺ: **«لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء؛ فإنهم لن يهدوكم وقد ضلُّوا، وإنكم إما أن تكذِّبوا بحقٍّ أو تصدّقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حلَّ له إلَّا أن يتَّبعني»**.

(٢) يشير إلى ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ فذكروا له أن رجلاً وامرأة منهم زنيا فقال النبي عليه السلام: **«ما تجدون في التوارة في شأن الزنا؟»** فقالوا: نفضحهم ويجلدون. فقال عبد الله بن سلام: كذبتم. إن فيها =

السادس: أنه لو كان مَدْركاً لكان تعلُّمُها وحفظُها ونقلُها فرضَ كفايةٍ ولوجبَ على الصحابةِ مراجعتُها في تعرُّفِ الأحكامِ ولم يفعلوا.

السابع: إطباقُ الأمَّةِ على أنَّ هذه الشريعةَ شريعةُ رسولِ اللهِ ﷺ بجملتِها ولو تُعبِّد بشرعِ غيره كان مُخبِراً لا شارعاً.

ووجهُ الروايةِ الأولى[1]: خمسُ آياتٍ وثلاثةُ أحاديث:

أما الآياتُ: فقولُهُ تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠] وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣] وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا﴾ [الشورى: ١٣] وقوله: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

فإنْ قيلَ[2]: أمَّا الآياتُ الثلاثُ فالمرادُ بها: التوحيدُ بدليلِ: أنَّه أمَرَهُ باتِّباعِ هُدَى جميعِهمْ وما وصَّى به جملتَهمْ، وشرائعُهم مختلفةٌ وناسخة ومنسوخة؛ فيدلُّ على أنَّه ُ أرادَ الهُدَى المشتركَ.

والمِلَّةُ: عبارةٌ عن أصلِ الدينِ بدليلِ قولِه تعالى: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ

= الرجم، فذهبوا فأتوا بالتوراة فنشروها، فجعل رجل منهم يده على آية الرجم، ثم قرأ ما بعدها وما قبلها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفعها فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد إن فيها آية الرجم فأمر رسول الله بهما فَرُجِما. والحديث روي بألفاظ متقاربة. وهو متفق عليه.

(١) شرع المؤلف في ذكر أدلَّة القول الأول، وهو أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا إذا لم يُصرِّح شرعنا بنسخه.

(٢) اعتراض من القائلين بعدم التعبُّد بشرع من قبلنا.

عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠] ولا يجوزُ تسفيهُ الأنبياءِ الذينَ خالفوا شريعةَ إبراهيمَ عليه السلام، والهُدى والنورُ أصلُ الدين والتوحيد.

قلنا: الشريعةُ من جملةِ الهُدَى فتدخلُ في عمومِ قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ وهي من جملة ما أوصى الله بهِ الأنبياءَ عليهم السلام.

وقولُهم: إنَّ في شرائِعِهم الناسخَ والمنسوخَ.

قلنا: إنّما يَتّبعُ الناسخَ دونَ المنسوخِ كما في الشريعةِ الواحدةِ.

وأمّا الأحاديثُ[١]: فمنها: أنّه قضى بالقصاص في السنِّ وقال: «**كتابُ الله القِصاصُ**»[٢] وليسَ في القرآنِ قصاصٌ في السنِّ إلا في قوله تعالى: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥].

الثاني: مراجعتُهُ التوراةَ في رجمِ الزانِيَيْنِ.

الثالث: قوله: «**من نام عن صلاةٍ أو نَسِيَها فليُصَلِّها إذا ذَكَرَها**»[٣] ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]. وهذا خطابٌ لموسى عليه السلام.

وقد أُجيبَ عن الأوَّلِ: أنه دَخَلَ في عُمُومِ قولِه تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وعن الثاني: بأنّه راجَعَ التوراةَ ليبيِّنَ كذبَهمْ وأنّه ليس بمخالفٍ لشريعتِهم:

---

(١) أي: الدالَّة على أننا متعبدون بشرع من قبلنا.
(٢) رواه الشيخان والإمام أحمد والنسائي وأبو داود وابن ماجه عن أنس.
(٣) رواه البخاري ومسلم.

ومِن المعنى[(١)]: أنَّ شَرْعَ اللهِ تعالى الحُكْمَ في حقِّ أمَّةٍ يدلُّ على تعلُّقِ المصلحةِ به، فإنه حكيمٌ لا يخْلو حُكمُهُ من المصلحةِ، ويدلُّ على اعتبارِ الشَّارعِ له، فلا يجوزُ العدلُ عنه حتى يقومَ على نسخِه دليلٌ كما في الشريعةِ الواحدةِ.

وأما قولُه تعالى[(٢)]: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]: فإن المشاركةَ في بعضِ الشريعةِ لا تمنعُ نسبتَها بكمالِها إلى المبعوثِ بها نظراً إلى الأكثرِ[(٣)].

وبقيةُ الأدلَّة تندفعُ بكونِ الشريعةِ الأُوْلى لم تثبتْ بطريقٍ موثوقٍ به[(٤)]، بل قد أخبَرَ اللهُ بتحريفِ أهلِها وتبديلِهم، فلذلك أنكرَ النبيُّ ﷺ على عمرَ كتابَ التوراةِ. وصوَّبَ معاذاً في إعراضِه عن كُتُبِهم، ولم يُلزِمْهُ ولا الصحابةَ الرجوعَ إليها ولا البحثَ عنها، وإنّما الواجبُ: الرجوعُ إلى ما ثبتَ منها بشرعِنا كآيةِ القصاصِ والرجمِ ونحوِهما وهو مما تضمَّنهُ الكتابُ والسُّنَّةُ فيكونُ منهما. فلا يجوزُ العدولُ عنه. والله أعلم.



(١) أي: الدليل من المعقول على أننا متعبَّدون بشرع من قبلنا.

(٢) شروع في الجواب عما استدل به القائلون بمنع التعبُّد بشرع من قبلنا. وهو المذهب الثاني.

(٣) أي: أن تعبُّدنا بشرع من قبلنا إنما هو في بعضه، والمشاركة في البعض لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها نظراً إلى الأكثر.

(٤) هذا جواب إجمالي عن بقيَّة الأدلَّة.

الثاني من الأصول المختلف فيها

قولُ الصحابيّ إذا لم يَظْهرْ له مُخَالفٌ(*)

فروي: أنّهُ حجةٌ يُقدَّمُ على القياسِ ويُخصُّ به العمومُ، وهو قولُ مالكٍ والشافعيّ في القديم وبعض الحنفيةِ.

وَرُوِيَ: ما يدلُّ على أنّهُ ليس بحجةٍ؛ وبه قال عامَّةُ المتكلِّمينَ والشافعيُّ الجديدِ، واختارَه أبو الخطابِ؛ لأنَّ(١) الصحابيَّ يجوزُ عليه الغلطُ والخطأُ والسهوُ ولم تثبتْ عصمتُهُ. وكيف(٢) تُتَصَوَّرُ عصمةُ مَنْ يجوزُ عليهم الاختلافُ؟ وقد جوَّز(٣) الصحابةُ مخالفتَهم فلمْ يُنكرْ أبو بكر وعمرُ على مَنْ خالفَهما. فانتفاءُ الدليلِ على العِصمةِ، ووقوعُ الخلاف بينَهم، وتجويزُهم مخالفتَهم؛ ثلاثةُ أدلَّةٍ.

وقال قومٌ(٤): الحُجَّةُ قولُ الخلفاءِ الراشدينَ؛ لقولِه ﷺ: **«عليكمْ بسنَّتي وسنَّةِ الخلفاءِ الراشدينَ»**(٥).

(*) إذا قال أحد الصحابة قولاً وانتشر ولم يخالِفه أحد من الصحابة فهو إجماع سكوتي؛ وقد مَرَّ بحثه. أما إذا قال أحد الصحابة قولاً في مسألة، فخالفه صحابي آخر، فإن قول أحدهما ليس بحجَّة على الآخر، وأما إذا قال قولاً ولم ينتشر، ولم يُنْقَل عن أحدٍ من الصحابة قول آخر، فهل يكون حجة؟ فيه أربعة مذاهب.

(١) هذا الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٢) هذا الدليل الثاني.

(٣) هذا الدليل الثالث.

(٤) هذا هو المذهب الثالث.

(٥) رواه أبو داود والترمذي وقال عنه: حديث حسن صحيح.

وذهبَ آخرونَ[١] إلى أنّ الحجَّةَ: قولُ أبي بكر وعمرَ ﵄ لقولِه ﵇: «**اقتدُوا باللذين من بَعْدي: أبي بكرٍ وعمرَ**»[٢].

ووجه الروايةِ الأولى[٣]: قولُه ﵇: «**أصحابي كالنُّجومِ بأيِّهم اقتديتُم اهتديتُم**»[٤].

فإنْ قيلَ: هذا خطابٌ لعوامِ عصرِهِ؛ بدليلِ أنّ الصحابيَّ غيرُ داخلٍ فيه[٥].

قلنا: اللفظُ عامٌّ، لكن خرجَ منه الصحابيُّ بقرينةِ أنَّهم الذينَ أَمرَ بتقليدِهم وجعَلَ الأمرَ لغيرهم[٦].

---

(١) هذا هو المذهب الرابع.

(٢) رواه الترمذي وحسنه، ورواه الحاكم وصحَّحه.

(٣) أي: دليل المذهب الأول القائل بحجِّية قول الصحابي إذا لم يُعْلَم له مخالف.

(٤) الحديث رُوِيَ بروايات متعدِّدة أسانيدها كلُّها ضعيفة، وقال عنه ابن حزم: هو خبر موضوع كذب باطل.
ووجه الدلالة: أنه إذا لم يكن قول الصحابي حُجَّة، لما كان الاقتداء بهم اهتداء.

(٥) معنى الاعتراض: أن الخطاب الوارد في الحديث خاصٌّ بالعوام في عصره ﷺ، وهو إذن لهم في تقليد من شاءوا من الصحابة. وليس فيه دليل على أن قول الصحابة حُجَّة، ولو كان الصحابي داخلاً في الخطاب لكان معناه: أن قول الصحابي حُجَّة على صحابي آخر، وهذا باطل باتِّفاق.

(٦) والمعنى: أن خروج الصحابة من عموم اللفظ إنما كان بسبب القرينة وهي كونهم المأمور بتقليدهم. وعليه فاعتراضكم غير مُتَّجِهٍ إلى ما قررناه من أن قول الصحابي حُجَّة إذا لم يظهر له مُخالف.

ومِن وجهٍ آخرَ[١]: وهو أنّ الصحابةَ أقربُ إلى الصوابِ وأبعدُ من الخطأ؛ لأنَّهم حضروا التنزيلَ، وسمِعُوا كلامَ الرسولِ منه، فهم أعْلَمُ بالتأويلِ وأعْرَفُ بالمقاصدِ، فيكونُ قولُهم أَوْلَى؛ كالعلماءِ مع العامَّةِ.

وما ذكروه[٢] من عدمِ العصمةِ فلا يُلزمُ[٣]، فإنّ المجتهدَ غيرُ معصومٍ ويلزمُ العاميُّ تقليدَهُ.

وقولُ[٤] مَنْ خصَّ الأئمةَ بالاحتجاج بقولِهم؛ لا يصحُّ لما ذَكَرْنا من عمومِ الدليلِ في غيرِهم.

وتخصيصهم بالأمرِ بالاقتداء بهم.

يحتملُ: أنّه أرادَ الاقتداءَ بهم في سيرتِهِمْ وعدلِهِمْ.

ويحتملُ: أنَّه ذكرَهم لكونِهم من جملةِ مَنْ يجبُ الاقتداءُ بهم[٥]. والله أعلم.



---

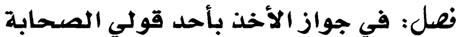
(١) الدليل الثاني على الحجِّيَّة.

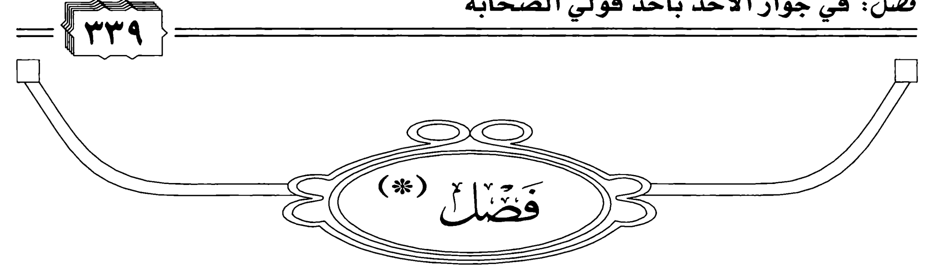
(٢) يعني: أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم حجِّيَّة قول الصحابي.

(٣) أي: فلا يلزم من انتفاء العصمة عنه انتفاء حجِّية قوله.

(٤) جواب على من قال الحجَّة في قول الخلفاء الأربعة، أو في قول الشيخين أبي بكر وعمر.

(٥) ومفاد الجواب: أن التخصيص منافٍ للعموم الوارد في الحديث: «**أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتديتم**». وأيضاً: تخصيصهم بالذكر؛ لأنهم في مقدِّمة من يجب الاقتداء بهم.





فَصْلٌ (*)

وإذا اختلفَ الصحابةُ على قولينِ: لم يَجزْ للمجتهدِ الأخذُ بقولِ بعضِهم مِن غير دليلٍ[١].

خلافاً لبعض الحنفيةِ وبعضِ المتكلمينَ: أنَّهُ يجوزُ ذلك ما لم يُنكرْ على القائلِ قولُهُ؛ لأنَّ[٢] اختلافَهم إجماعٌ على تسويغِ الخلافِ والأخذِ بكلِّ واحدٍ من القولينِ، ولهذا[٣] رجعَ عمرُ إلى قولِ معاذٍ في تركِ رجمِ المرأةِ.

وهذا قول فاسدٌ[٤]؛ فإنَّ قولَ الصحابةِ لا يزيدُ على الكتابِ والسُّنَّةِ، ولو تعارضَ دليلانِ من كتابٍ أو سنةٍ لَمْ يَجُزِ الأخذُ بواحدٍ منهما بدونِ الترجيحِ[٥].

(*) هل يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل؟ فيه مذهبان.

(١) وهو مذهب الحنابلة وكثير من العلماء ونصَّ عليه أحمد.

(٢) هذا هو الدليل الأول على المذهب الثاني الذي يرى الجواز.

(٣) هذا هو الدليل الثاني. وهو ما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنَّفه (١٠/٨٨): أن امرأة غاب عنها زوجها، ثم جاء وهي حامل فرفعها إلى عمر، فأمر برجمها، فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيلَ لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلاماً له ثنيَّتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، فبلغ ذلك عمر فقال: «عجزت النساء أن يَلِدْنَ مثل معاذ، لولا معاذ لهلك عمر».

(٤) هذا جواب عن أصحاب المذهب الثاني.

(٥) فعدم الأخذ بأحد قولي الصحابة بدون دليل من باب أَوْلَى. وهذا هو الدليل الأول.

ولأنّنا[١] نعلمُ أنّ أحدَ القولينِ صوابٌ والآخرَ خطأٌ، ولا نعلمُ ذلكَ إلا بالدليلِ.

وإنَّما[٢] يدلُّ اختلافُهم على تسويغِ الاجتهادِ في كلا القولين، أمَّا على الأخذِ به فكَلَّا[٣].

وأمَّا[٤] رجوعُ عمرَ إلى معاذٍ: فلأنَّهُ بانَ الحقُّ بدليلهِ فرجعَ إليه. والله أعلم.



---

(١) هذا هو الدليل الثاني. (٢) جواب عن دليلهم الأول.

(٣) أي: يدلُّ اختلافهم على تسويغ الاجتهاد، لكن لا يدلُّ على جواز الأخذ بأيهما بدون دليل.

(٤) جواب عن الدليل الثاني.

الثالثُ

الاستحسانُ(*)

ولا بدّ أولاً من فَهمِهِ(١)، وله ثلاثةُ معانٍ:

أحدها: أنَّ المرادَ به: العدولُ بحكمِ المسألةِ عن نظائرِها لدليلٍ خاصٍّ من كتابٍ أو سُنَّةٍ(٢).

قال القاضي يعقوب: القولُ بالاستحسانِ: مذهبُ أحمدَ رَحِمَهُ اللَّهُ، وهو: «أن تَتْرُكَ حُكْماً إلى حُكْمٍ هو أَوْلَى منه».

وهذا مما لا يُنْكَرُ، وإن اختُلفَ في تسميتِه فلا فائدةَ في الاختلافِ في الاصطلاحاتِ مع الاتفاقِ في المعنى.

الثاني: أنَّه ما يستحسنهُ المجتهدُ بعقلِه.

وقَدْ حُكي عن أبي حنيفةَ أنَّه قال: هو حُجَّةٌ تمسُّكاً بقولِه تعالى:

(*) الاستحسان لغة: اعتبار الشيء حسناً، يقال: استحسنه إذا عَدَّه حسناً. واصطلاحاً: اختلف في تعريفه كما ذكر ابن قدامة.

(١) ليتحرَّر محلُّ النزاع فيه.

(٢) وهو بهذا المعنى حجَّة عند الأئمة الأربعة.

مثاله: لو قال القائل: مالي لله صدقة. فالقياس: أن يتصدق بجميع ما يُسمى مالاً، واستحسن بعضهم أن يُخصَّ بالمال الذي تجب فيه الزكاة لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، فقد عُدِلَ عن القياس إلى الدليل الخاصِّ استحساناً.

﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨](١) و: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥](٢) وبقول النبيِّ ﷺ: **«ما رآه المسلمونَ حسناً فهو عند الله حَسَنٌ»**(٣).

ولأنَّ(٤) المسلمينَ استحسنوا: دخولَ الحمَّامِ من غيرِ تقديرِ أُجرةٍ وكذلك نظائرُهُ، إذ التقديرُ في مثل هذا قبيحٌ فاستحسنوا تركَه.

ولنا على إفسادِهِ(٥) مسلكانِ:

الأول: أنَّ هذا لا يُعرفُ من ضرورةِ العقلِ ونظرِه، ولم يَرِدْ فيه سَمْعٌ متواترٌ ولا نَقْلُ آحادٍ، ومهما انتفى الدليلُ وجبَ النفيُ(٦).

الثاني: أنَّا نعلمُ بإجماعِ الأمَّةِ قبلَهم: أنَّ العالِمَ ليس له الحكمُ بمجرَّدِ هواهُ وشهوتِه من غيرِ نظرٍ في الأدلَّةِ، والاستحسانُ من غيرِ نظرٍ حكمٌ بالهوى المجرَّدِ، فهو كاستحسانِ العامِّيِّ، وأيُّ فرقٍ بين العامِّيِّ والعالمِ في غيرِ معرفةِ الأدلَّةِ الشرعيةِ وتمييزِ صحيحها عن فاسدِها؟ ولعلَّ مستندَ استحسانِه وَهْمٌ وخيالٌ إذا عُرض على الأدلَّةِ لم يحصلْ منه طائلٌ(٧).

---

(١) ووجه الدلالة: ورود الآية في معرض الثناء لمتَّبع أحسن القول.

(٢) ووجه الدلالة: أنه أمر باتباع أحسن ما نزل وهو معنى الاستحسان.

(٣) سبق تخريجه. ووجه الدلالة منه: أنه أفاد أن ما رآه الناس في نظر عقولهم مستحسناً فهو حقٌّ.

(٤) هذا دليل الإجماع على حجِّية الاستحسان.

(٥) أي: إفساد المعنى الثاني للاستحسان.

(٦) والمعنى: أن ما لا دليل عليه أصلاً يجب نفيه؛ لأنه باطل.

(٧) أي: أن العالِمَ إذا استند في الاستحسان على عقله لا تقوم به حجَّةٌ إذا قوبل بالكتاب والسُّنة؛ لأنه أقرب إلى الوهم والخيال.

قال الشافعيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من استحسن فقد شرَّع»[1].

ولما[2] بُعث معاذٌ إلى اليمنِ لم يقلْ: «إنّي أستحسنُ» بل ذكرَ الكتابَ والسُّنَّةَ والاجتهادَ فقط.

وأمَّا[3] اتِّباعُ أحسنَ ما أُنزلَ إلينا من ربِّنَا فواجبٌ، فليُبيِّنوا أنَّ هذا[4] مما أُنزلَ إلينا فضلاً عن أن يكونَ من أحسِنه.

والخبرُ[5] دليلٌ على أنّ الإجماعَ حجَّةٌ ولا اختلافَ فيه.

ثم يلزمُ على ما ذكروهُ استحسانُ العوامِّ والصبيانِ، فإنْ فرَّقوا بأنّهم ليسوا أهلاً للنظرِ.

قلنا: إذا كان لا يَنْظُرُ في الأدلَّةِ فأيُّ فائدةٍ في أهليةِ النظرِ؟

وما استشهدوا به من المسائلِ[6] لعلّ مستندَ ذلك جريانُهُ في عصرِ النبيّ ﷺ وتقريرهُ عليه مع معرفتِه به؛ لأجلِ المشقَّةِ في تقديرِ الماءِ المصبوبِ في الحمامِ ومدَّةِ المقامِ، والمشقَّةُ سببُ الرخصةِ.

ويحتملُ أنْ يقالَ: دخولُ الحمَّامِ مستباحٌ بالقرينةِ، والماءُ متلَفٌ بشرطِ العِوَضِ بقرينةِ حالِ الحمَّاميّ، ثم ما يبذلُهُ له إن ارتضاه

---

(١) هذا استشهاد بقول الشافعي على أن الاستحسان بالمعنى المذكور ضرب من الوهم والخيال، وأنه وضع شرع جديد.

(٢) دليل آخر على فساد الاستسحان بالمعنى الثاني.

(٣) بدأ في الجواب عن أدلَّة أبي حنيفة.

(٤) يعني: ما يستحسنه المجتهد بعقله.

(٥) أي: خبر «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**». وارد في حجِّية الإجماع وليس في الاستحسان العقلي.

(٦) نحو دخول الحمام بغير تقدير أجرة ونظائره.

الحمَّاميُّ واكتَفَى به عِوَضاً؛ وإلا طالبهُ بالمزيدِ إنْ شاء. فهذا أمرٌ مُقاسٌ، والقياسُ حُجَّةٌ.

الثالث(١): قولُهم: المرادُ به: دليلٌ ينقدحُ في نفْسِ المجتهدِ لا يقدرُ على التعبيرِ عنهُ.

وهذا هَوَسٌ؛ فإنَّ ما لا يُعبَّر عنه لا يُدرى أَهْوَ وَهْمٌ أَمْ تحقيقٌ، فلا بدَّ من إظهاره ليُعْتَبَرَ بأدلَّةِ الشريعةِ فلتُصَحِّحْهُ أو تُزَيِّفْهُ.



---

(١) أي: المعنى الثالث من معاني الاستحسان.

الرابع من الأصول المختلف فيها

(الاستصلاح)

وهو اتباعُ المصلحةِ المرسلة، والمصلحةُ هي جلْبُ المنفعةِ أو دفعُ المضرةِ. وهي على ثلاثة أقسام:

قسمٌ شهدَ الشرعُ باعتبارِها؛ فهذا هو القياسُ[١]، وهو: اقتباسُ الحكمِ من معقولِ النصِّ أو الإجماعِ.

القسم الثاني: ما شهدَ ببطلانِه؛ كإيجابِ الصومِ بالوقاعِ في رمضانَ على المَلِكِ لأننا لو أوجبنا عليه العتقَ لسهُلَ عليه فلا ينزجرُ، والكفارةُ وضعتْ للزجرِ[٢]، فهذا لا خلافَ في بطلانِه؛ لمخالفتِه النصَّ[٣]، وفتحُ هذا يؤدِّي إلى تغييرِ حدودِ الشرعِ.

---

(١) كتحريم كلِّ مطعوم أو مشروب مسكر قياساً على الخمر، لمصلحة حفظ العقل.

(٢) يشير بذلك إلى القصَّة المشهورة وهي: أن الفقيه يحيى بن يحيى الليثي المالكي قد أفتى الملك عبد الرحمٰن بن الحكم ـ لما جامع جارية في نهار رمضان ـ بأنَّ عليه صوم ستين يوماً كفَّارة؛ ظنّاً منه أن تكليف الملك بعتق رقبة لا يردعه. انظر: المستصفى (١/ ٢٨٥)؛ والاعتصام (٣/ ٩٧).

(٣) وهو ما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، فقال له النبي ﷺ: **«ما صنعت؟»** قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: **«أعتق رقبة»**. فالنصُّ أوجب تقديم العتق على من قدر عليه.

الثالث: ما لم يشهدْ له بإبطالٍ ولا اعتبارٍ معيَّنٍ، وهذا على ثلاثةِ ضروبٍ:

أحدها: ما يقعُ في مرتبة الحاجاتِ(١)، كتسليطِ الوليِّ على تزويجِ الصغيرةِ، فذلك لا ضرورةَ إليه لكنّهُ محتاجٌ إليه لتحصيلِ الكفؤ، خيفةً من الفواتِ واستقبالاً للصلاحِ المنتظَرِ في المآل.

الضرب الثاني: ما يقعُ موقعَ التحسينِ(٢) والتزيينِ ورعايةِ حُسنِ المناهجِ في العباداتِ والمعاملاتِ، كاعتبارِ الوليِّ في النكاحِ صيانةً للمرأةِ عن مباشرةِ العقدِ، لكونِه مشعراً بتوقانِ نفسِهَا إلى الرجالِ ولا يليقُ ذلك بالمروءةِ، ففوَّضَ ذلكَ إلى الوليِّ حملاً للخَلْقِ على أحْسنِ المناهجِ. ولو أمكنَ تعليلُ ذلكَ بقصورِ رأي المرأةِ في انتقاءِ الأزواجِ وسرعةِ الاغترارِ بالظاهرِ لكان من الضربِ الأولِ، ولكن لا يصحُّ ذلك في سَلْب عبارتِها.

فهذان الضربانِ لا نعلمُ خلافاً في أنَّهُ لا يجوزُ التمسُّكُ بهما من غير أصلٍ(٣)، فإنَّه لو جازَ ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي، ولَمَا احتجْنا إلى بِعثةِ الرسلِ، ولكان العامِّيُّ يساوي العالِمَ في ذلك، فإنَّ كلَّ أحدٍ يعرفُ مصلحةَ نفسه.

الضرب الثالث: ما يقعُ في رتبةِ الضرورياتِ(٤) وهو ما عُرفَ من الشارعِ الالتفاتُ إليها وهي خمسة: أنْ يحفظَ عليهمْ دينَهمْ وأنفسَهمْ وعقلَهمْ ونسبَهمْ ومالَهم.

---

(١) وهو ما يحتاج إليه ولم يصل إلى حَدِّ الضرورة.

(٢) وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه ولم تلجئ إليه الضرورة.

(٣) أي: من غير دليل يعضدهما.

(٤) وهو ما لا غنى للعباد عنه؛ كحفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال.

ومثالُه: قضاءُ الشارعِ بقتلِ الكافرِ المضِلِّ، وعقوبةِ المبتدعِ الداعي إلى البدعِ صيانةً لدينهم.

وقضاؤه بالقصاصِ؛ إذْ به حفظُ النفوسِ.

وإيجابُهُ حدَّ الشربِ؛ إذْ به حفظُ العقولِ.

وإيجابُه حدَّ الزنا؛ حفظاً للنسلِ والأنسابِ.

وإيجابُهُ زجرَ السارقِ؛ حفظاً للأموالِ.

وتفويتُ هذه الأصولِ الخمسةِ والزجرُ عنها يستحيلُ.

فذهب مالكٌ وبعضُ الشافعيةِ إلى أنَّ هذه المصلحةَ حجَّةٌ[(١)]؛ لأنّا قد علمنا أنّ ذلكَ من مقاصدِ الشرعِ، وكونُ هذه المعاني مقصودةً عُرِفَ بأدلَّةٍ كثيرةٍ لا حصرَ لها من الكتابِ والسُّنَّةِ وقرائنِ الأحوالِ وتفاريقِ الأَماراتِ، فيسمَّى ذلكَ مصلحةً مرسلةً، ولا نسمّيه قياساً؛ لأنَّ القياسَ يرجعُ إلى أصلٍ معينٍ.

والصحيح أنَّ ذلك ليس بحجَّةٍ[(٢)]؛ لأنَّه ما عُرفَ من الشارعِ المحافظةُ على الدماءِ بكلّ طريقٍ، ولذلك لم تُشرع المُثْلَةُ وإنْ كانتْ أبلغَ في الردْعِ والزجرِ، ولم يُشرعِ القتلُ في السرقةِ وشربِ الخمرِ، فإذا أثبتَ حكماً لمصلحةٍ من هذه المصالح لم يُعلمْ أنَّ الشرعَ حافظَ على تلك المصلحةِ بإثباتِ ذلك الحكمِ: كان وضْعاً للشرع بالرأي

---

(١) يعني: وإن لم يعاضدها دليل معين؛ لأنها من مقاصد الشريعة.

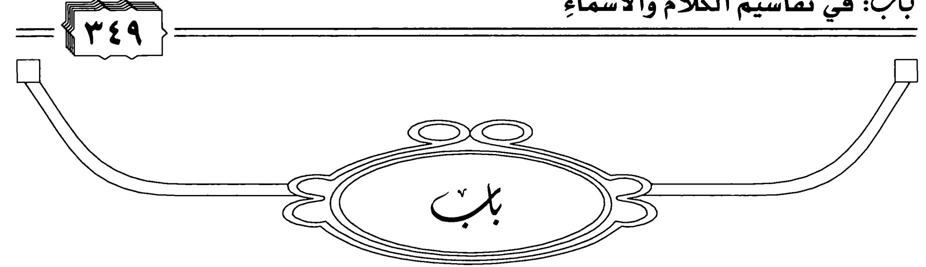
(٢) ونسب هذا الرأي إلى الجمهور؛ غير أن القرافي ذكر في التنقيح: أن عادة العلماء يحتجون بالمصلحة المرسلة التي من هذا القسم. وهذا هو الأقرب. وليس ذلك من وضع الشرع بالرأي؛ وإنما هو بناء الحكم على مقاصد الشريعة.

وحكماً بالعقلِ المجردِ، كما حُكي أنَّ مالِكاً قال: يجوزُ قتلُ الثُّلُثِ من الخَلْقِ لاستصلاحِ الثُّلُثَيْنِ[١]، ولا نعلمُ أنّ الشرعَ حافظ على مصلحتِهِمْ بهذا الطريقِ فلا يُشرعُ مثلهُ[٢]، والله أعلم.



(١) أنكر أصحاب مالك ذلك النقل عنه. قال الطوفي: «لم أجد هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية، وسألت عنه بعض فضلائهم فقالوا: لا نعرفه.
قلت: ما أنه إذا دعت إليه ضرورة مُتَّجِهٌ جداً...».

(٢) والمعنى: أن المصلحة المرسلة لا تكون حجّة إلا إذا استند المجتهد إلى دليل شرعي من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس، وإلا تكون دليلاً عقلياً مجرَّداً، والأحكام الشرعية لا تثبت بالعقل المجرَّد، وعليه فلا تكون حجَّة.



في تقاسيم الكلام والأسماءِ

اختُلِفَ في مبدأ اللغاتِ[١]:

فذهبَ قومٌ إلى أنّها توقيفيةٌ[٢]؛ لأنّ الاصطلاحَ لا يتمُّ إلا بخطابٍ ومناداةٍ وداعٍ إلى الوضع، ولا يكونُ ذلك إلا عن لفظٍ معلومٍ قبلَ الاجتماع للاصطلاح.

وقال آخرونَ: هي اصطلاحيةٌ[٣] إذْ لا يُفهمُ التوقيفُ ما لم يكنْ لفظُ صاحبِ التوقيفِ معروفاً للمخاطَبِ باصطلاحٍ سابقٍ.

وقال القاضي[٤]: يجوزُ أنْ تكونَ توقيفيةً، ويجوزُ أن تكون اصطلاحيةً، ويجوز أن يكونَ بعضُها توقيفيةً وبعضُها اصطلاحيةً وأن يكونَ بعضُها ثبتَ قياساً؛ فإنّ جميعَ ذلك متصوَّرٌ في العقل.

---

(١) أي: في كيفية ابتداء اللغة: هل هي توقيفية أو اصطلاحية؟ على ثلاثة أقوال.
واللغة هي: الأصوات التي يُعبِّر بها كلُّ قوم عن مرادهم وأغراضهم.

(٢) وذلك بتعليم الله لنا إيَّاها بوحي أو إلهام. وهو المذهب الأول، وهو قول أبي الحسن الأشعري.

(٣) وذلك بأن يضعها البشر للتعبير عن حاجاتهم. وهو المذهب الثاني، وهو قول أبو هاشم المعتزلي.

(٤) وهو القاضي أبو يعلى رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث ذكر هذا القول في العدة (١/ ١٩٠)، وهو المذهب الثالث.

أما التوقيفُ: فإنّ اللهَ سبحانه قادرٌ على أنْ يخلقَ لخلقهِ العِلمَ بأنَّ هذه الأسماءَ قُصِدت للدلالة على المسمَّيات.

وأما الاصطلاحُ: فبأنْ تُجْمِعَ دواعي العقلاءِ للاشتغال بما هو مُهمُّهُمْ وحاجتُهم مِن تعريف الأمورِ الغائبةِ، فيبتدئُ واحدٌ، ويتبعُهُ آخرُ حتى يتمَّ الاصطلاحُ.

أما الواقعُ منها[1]: فلا مطمعَ في معرفته يقيناً؛ إذْ لم يَرِدْ به نصٌّ، ولا مجالَ للعقل والبرهانِ في معرفته.

ثم هذا أمرٌ لا يرتبطُ به تعبُّدٌ عمليٌّ، ولا يُرهِقُ[2] إلى اعتقاده، فالخوضُ فيه فضولٌ، فلا حاجةَ إلى التطويل فيه.

والأشبهُ[3]: أنَّها توقيفيةٌ؛ لقولهِ تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

فإن قيل: يحتملُ[4] أنَّه ألهمَهُ وضعَ ذلك[5] ثمّ نسبَهُ إلى تعليمه؛ لأنّه الهادي إليه.

ويحتمل أنَّه كان موضوعاً قبلَ آدمَ بوضعِ خلقٍ آخرينَ، فعلَّمهُ ما تواضعَ عليه غيرُهُ.

---

(١) أي: الصواب من هذه الثلاثة.

(٢) الرَّهق: له معانٍ منها: احتمال ما لا يطاق. والمعنى: لا يُكَلَّف الناس معرفة ما لا سبيل إلى ثبوته شرعاً ولا عقلاً؛ لأنه تكليفٌ بما لا يطاق. وفيه إشارة إلى أن الخلاف في هذه المسألة لا ثمرة له.

(٣) أي: الأرجح من هذه الأقوال الثلاثة.

(٤) هذه احتمالات واردة على الاستدلال بأن الآية نصٌّ في التوقيف.

(٥) أي: وضع الأسماء لمسمَّيَاتِها.

ويحتملُ أنَّه أراد[١]: السماءَ والأرضَ وما في الجنةِ والنارِ دونَ الأسامي التي حَدَثَتْ مسمَّياتُها.

قلنا[٢]: هذا نوعُ تأويلٍ يحتاجُ إلى دليل.



---

(١) أي: بالأسماء في الآية.

(٢) جواب عن الاحتمالات الثلاثة. ومفاده: أن هذا نوع تأويل لظاهر الآية، وتخصيص لعمومها، وحيث لا دليل عليه، فلا يصحُّ التمسُّك به.

فَصْلٌ (*)

قال القاضي يعقوب: يجوزُ أنْ تُثْبَتَ الأسماءُ قياساً، كتسمية النبيذِ خمراً، لعلْمِنَا أنْ مُسكِرَ العِنَبِ إنَّما سُمي خمراً؛ لأنَّهُ يخامرُ العقلَ أي: يُغطيه، وقد وُجدَ هذا المعنى في النبيذ، فيُسمَّى به، حتى يدخلَ في عموم قولِهِ ﷺ: «**حُرِّمت الخمرة لعينها**»[1] وبه قال بعضُ الشافعيةِ.

وقال أبو الخطابِ وبعضُ الحنفية وبعضُ الشافعيةِ: ليس هذا بِمُرْضٍ[2]؛ فإنّا إنْ عَرَفْنا أنَّ أهلَ اللُّغةِ خصُّوا مسكرَ عصيرِ العنبِ باسم الخمر، فوضْعُه لغيره اختراعٌ من عندنا، فلا يكونُ من لغتهم[3].

وإنْ عَلِمْنا أنّهم وضعوه لكلِّ مسكرٍ؛ فاسمُ الخمرِ ثابتٌ للنبيذ توقيفاً مِن جهتهم لا بقياسِنا[4].

(*) هل يجوز إثبات الأسماء بالقياس؟ قال الطوفي: ليس الخلاف في أسماء الأعلام؛ كزيد وعمرو، ولا في أسماء الصفات؛ كعالم وقادر، وإنما النزاع في الأسماء الكلِّية؛ أعني: أسماء الأجناس والأنواع التي وضعت لمعانٍ في مسمَّياتها، تدور معها وجوداً وعدماً؛ كالخمر الذي دار اسمه مع التخمير، هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياساً بعلَّة التخمير والإسكار؟

(١) رواه النسائي عن ابن عباس. وهذا هو دليل المذهب الأول.

(٢) ومعنى هذا: أنهم لا يجيزون إثبات الأسماء بالقياس. وهو المذهب الثاني.

(٣) هذا احتمال أول.

(٤) هذا احتمال ثان، وهو أنهم أطلقوا اسم الخمر على كل شراب مسكر.

وإنْ احتَملَ الأمرينِ فلِمَ نتحكَّمُ عليهم ونقول: لُغَتُكُمْ هذه[(١)]؟

وقد[(٢)] رأينَاهم يضعونَ الاسمَ لمعانٍ ويخصصونَها بالمحلِّ كما يُسمّونَ الفرسَ: أدهمَ؛ لسوادِهِ، وكُمَيْتاً؛ لحُمرته، والقارورةَ من الزجاج؛ لأنّه يَقَرُّ فيها المائعاتُ، ولا يتجاوزون بهذه الأسماءِ محلَّها، وإنْ كان المعنى عامّاً في غيره[(٣)].

فإذاً: ما ليس على قياس التصريفِ الذي عُرفَ منهم لا سبيلَ إلى إثباته ووضعه[(٤)].

قلنا[(٥)]: متى تحققنا أنّهم وضعوا الاسمَ لمعنى؛ استدللنا على أنّهم وضعوهُ بإزاء كلِّ ما فيه المعنى، كما أنّه إذا نصَّ على حكم في صورةٍ لمعنى؛ علمنَا أنّه قُصِدَ إثباتَ الحكمِ في كلِّ ما وُجِدَ فيه المعنى[(٦)]، ....

---

(١) استفهام إنكاري، والمراد أن تخصيص أحد الاحتمالين بدون دليل تَحَكُّم ولا يجوز.

(٢) الواو للحال.

(٣) كالحوض، والكوز، فلا يسمونه قارورة، وإن كان المعنى موجوداً فيه، وهو قرار الماء.

(٤) أي: بالقياس.

(٥) جواب على دليل أبي الخطاب ومن تبعه.

(٦) معنى الجواب إبطال الحَصْر. وبيانه: أنَّا لا نسلِّم أن شرط الجامع بين الأصل والفرع أن يكون منصوصاً عليه من جهة الواضع، بل يشترط أن يكون مدلولاً عليه بالتضمن أو التنبيه، ونستخرجه بالاستقراء أو الاستدلال ونحوه. وإذا ثبت ذلك: فنحن استقرأنا كثيراً من لغة العرب فوجدناهم يضعون الاسم الكلِّي لمعنى قائم بمسماه، وذلك يقتضي أن كل فرد من أفراد ذلك المعنى إذا قام بذاتٍ سَمَّيْنا تلك الذاتَ بذلك الاسم. كما أن =

فالقياسُ: توسيعُ مجرى الحكمِ[١]

وإذا جاز[٢] قياسُ التصريفِ فسمُّوا فاعلَ الضرب: ضارباً، ومفعولَهُ: مضروباً، فلِمَ لا يجوزُ فيما نحنُ فيه؟ وفيما استشهدوا به من الأسماء وُضعَ الاسمُ لشيئين: الجنسِ والصفةِ[٣]، ومتى كانت العلَّةُ ذاتَ وصفينِ: لم يثبت الحكمُ بدونهما[٤]. والله أعلم.



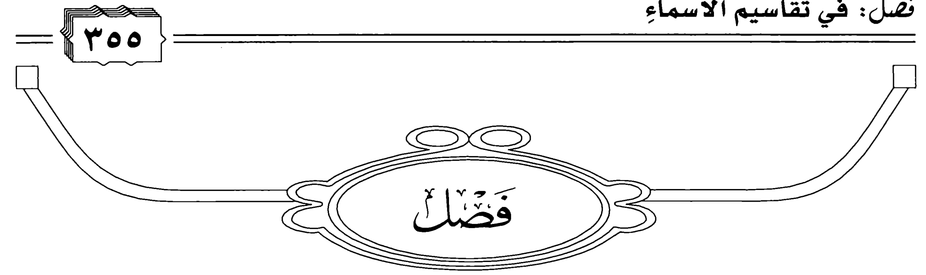
= الشارع لمَّا نص على تحريم الربا في النقدين، وفهمنا أن تحريمه لعلَّة الوزن، حكمنا بأن كل موزون ربوي يَحْرُم فيه التفاضل إذا بيع بجنسه.

(١) فمثلاً: اللائط يُحَدُّ قياساً على الزاني، بجامع الإيلاج المحرَّم، وشارب النبيذ يُحَدُّ قياساً على شارب الخمر، بجامع السكر والتخمير، ونباش القبور يُحَدُّ قياساً على سارق أموال الأحياء، بجامع أخذ المال خفية، بخلاف الحنفية فلا حدَّ عندهم بناء على عدم القياس في اللغة.

(٢) المقصود أن إثبات الأسماء بالقياس ليس بدعاً في لغة العرب، بل هو جارٍ وفق سننهم. فإذا جاز عندهم جاز عندنا.

(٣) المراد بالشيئين: الأدهم، والكميت. والمراد بالجنس والصفة هنا: جنس الفرس، وصفة السواد والحمرة.

(٤) وثمرة الخلاف في المسألة: تظهر في النبيذ مثلاً: فمن قاس في اللغة، قال: هو مُحَرَّم نَصّاً، ومن لم يقس في اللغة قال: هو محرم قياساً على الخمر.



فَصْلٌ

في تقاسيم الأسماءِ

وهي أربعةُ أقسامٍ: وضعيةٌ[(١)]، وعُرفيّةٌ[(٢)]، وشرعيّةٌ[(٣)]، ومجازٌ مطلقٌ.

أما الوضعيةُ: فهي الحقيقةُ، وهو: اللفظُ المستعملُ في موضوعهِ الأصليِّ.

وأما العُرفيةُ: فإنَّ الاسمَ يصيرٌ عرفياً باعتبارين:

أحدهما: أنْ يُخَصِّصَ عرفُ الاستعمالِ من أهل اللغةِ الاسمَ ببعض مسمّياتِه الوضعيةِ؛ كتخصيص اسمِ الدابَّةِ بذوات الأربعِ مع أنَّ الوضْعَ لكلِّ ما يَدِبُّ.

الاعتبار الثاني: أنْ يصيرَ الاسمُ شائعاً في غير ما وُضِعَ له أولاً، بل هو مجازٌ فيه؛ كالغائط والعَذِرَةِ والراويةِ، وحقيقةُ الغائِط: المطمئنُّ من الأرض، والعذرةِ: فناءُ الدارِ، والراويةِ: الجملُ الذي يُسْتَقَى عليه.

فصار أصلُ الوضعِ مَنْسِيّاً، والمجازُ معروفاً سابقاً إلى الفَهْم إلَّا أنه ثبتَ بعرف الاستعمالِ لا بالوضع الأولِ.

---

(١) أي: ثابتة بالوضع وهو: تخصيص الواضع لفظاً باسم.

(٢) وهي ما ثبتت بالعرف، وهو اصطلاح المتخاطبين.

(٣) وهو ما ثبت بوضع الشرع للمعاني الشرعية أو استعماله فيها.

وأما الشرعيةُ: فهي: الأسماءُ المنقولةُ من اللغة إلى الشرع، كالصلاة والصيام والزكاةِ والحجِ.

وقال قومٌ[(١)]: لم يُنقلْ شيءٌ بل الاسمُ باقٍ على ما هو عليه في اللغة، لكنْ اشتُرِطَ للصِّحةِ شروطٌ: فالركوعُ والسجودُ شرطٌ للصلاة لا مِن نفس الصلاةِ، بدليل أمرينِ:

أحدهما: أنَّ القرآنَ عربيٌّ، والنبيُّ ﷺ مبعوثٌ بلسان قومِهِ.

ولو قال: أكرموا العلماءَ، وأراد الفقراءَ، لم يكنْ هذا بلسانهم، وإنْ كان اللفظُ المنقولُ إليه عربيّاً[(٢)].

والثاني: أنَّهُ لو فعلَ ذلك لَلَزِمهُ تعريفُ الأُمَّةِ ذلك بالتوقيف[(٣)].

وهذا[(٤)] ليس بصحيح؛ فإنَّ ما تَصوَّرهُ الشرعُ من العبادات[(٥)] ينبغي أنْ يكونَ لها أسامٍ معرُوفةٌ لا يُوجدُ ذلك في اللغة إلا بنوعٍ تَصَرُّفٍ: إمّا النقلُ وإما التخصيصُ[(٦)].

---

(١) منهم أبو بكر الباقلاني وبعض الشافعية.

(٢) فكذلك اللفظ إذا نُقِل من موضوعه اللُّغوي إلى الشرعي لم يكن من كلام العرب، فلم يكن القرآن عربياً.

(٣) ليقطع عذرهم وحتى لا يكون تكليفاً بما لا يطاق، لكن نقل الأسماء اللغوية إلى الشرع لم يثبت، فلم يبق إلا أن نعرف معناها من اللغة مع ما ضَمَّه إليها الشارع من الشروط. وهذان دليلان على عدم نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع.

(٤) أي: الذي قاله أبو بكر الباقلاني وبعض الشافعية من عدم نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع، والمقصود الجواب على ما قالوه.

(٥) المراد: ما كَلَّفَ به الشرعُ من العبادات.

(٦) أي: نقل الاسم من اللغة إلى الشرع، أو التخصيص ببعض المسمَّيات؛ كالدابة وغيرها.

وإنكار(١) أنَّ الركوعَ والسجودَ والقيامَ والقعودَ الذي هو ركنُ الصلاةِ منها بعيدٌ جداً.

وتسليمُ أنَّ الشرعَ يتصرفُ في ألفاظ اللغة بالنقل تارة والتخصيصِ أخرى على مثال تصرفِ أهلِ العرفِ(٢) ـ أسهلُ وأولى مما ذكروه(٣)؛ إذْ للشرعِ عُرفٌ في الاستعمال كما للعرب.

وقد سمَّى(٣) الله تعالى الصلاةَ: إيماناً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] وهذا لا يُخرجُ هذه الأسامي عن أنْ تكونَ عربيةً كما قلنا في تصرف أهلِ اللغة، ولا تَسْلُبُ الاسمَ العربيَّ عن القرآن كما لو اشتملَ على مثلِها منَ الكلماتِ الأعجميَّةِ على ما مَضَى(٤).

وقوله(٥): كان يجبُ التوقيفُ على تصرفهِ، فهذا إنّما يجبُ إذا لم يُعلمْ مقصودُهُ بالقرائن، والتكريرِ مَرَّةً بعد أُخرى، فإذا فُهِمَ حصلَ الغرضُ. والله أعلم.

وعند إطلاقِ هذه الألفاظِ في لسان الشرعِ وكلامِ الفقهاءِ يجبُ حملُهُ على الحقيقةِ الشرعيةِ دونَ اللغويةِ، ولا يكونُ مجملاً(٦)؛ لأنّ

---

(١) هذا جواب عن قولهم إن الركوع والسجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة.

(٢) مثل تخصيصهم اسم الدابَّة بذوات الأربع فقط، مع أن الوضع عامٌّ لكلِّ ما يدبُّ. وهذا التصرف أسهل مما ذكروه من عدم النقل.

(٣) هذا جواب عن الدليل الأول للمذهب الثاني: إن القرآن عربي... إلخ.

(٤) في مسألة هل في القرآن لفظ بغير العربية.

(٥) جواب عن دليلهم الثاني. (٦) وهو مذهب الجمهور.

غالبَ عادة الشارعِ استعمالُ هذه الأسامي على عرف الشرعِ لبيان الأحكامِ الشرعيةِ.

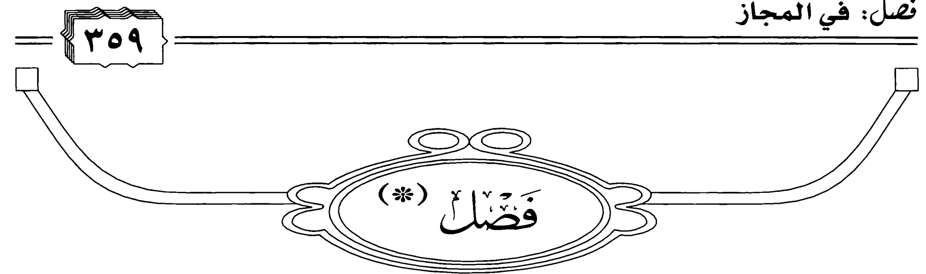
وحُكِيَ عن القاضي: أنّه يكون مجملاً(١)، وهو قولُ بعضِ الشافعيةِ.

والأَوْلَى: ما قلناه(٢).



(١) وذلك لاحتمال أن تكون شرعية ولغوية.

(٢) أي: من عدم الإجمال.
ويظهر أثر الخلاف في فروع فقهية منها:
١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ﴾ [النساء: ٢٢]، فعلى المذهب الأول الذي يرى النقل، يكون المراد بالنكاح المعنى الشرعي وهو: العقد.
فلو زنى الأب بامرأة فإن ذلك لا يوجب حرمة المصاهرة، فيصحُّ للابن أن يتزوجها، كما هو عند الشافعية.
وعلى المذهب الثاني الذي لا يرى النقل؛ يكون المراد بالنكاح المعنى اللغوي وهو الوطء: فلا يصح للابن التزوج منها، كما هو عند الحنفية.
٢ ـ قوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**» فعلى النقل يكون المراد: كالصلاة الشرعية حكماً، فتشترط الطهارة، وعلى عدم النقل يكون المراد الصلاة اللغوية؛ أي: الدعاء، وعليه فلا تشترط الطهارة.



وأما المجازُ: فهو اللفظُ المستعملُ في غير موضوعهِ على وجهٍ يصحُّ. ثم إنه إنَّما يصحُّ بأمورٍ:

أحدها: اشتراكُهما في المعنى المشهورِ في محلِّ الحقيقةِ، كاستعارةِ لفظِ الأسدِ في الرجل الشجاعِ؛ لاشتهار الشجاعةِ في الأسد الحقيقيّ، ولا تصحُّ استعارةُ الأسدِ في الرجل الأبْخَرِ، وإن كان البَخَرُ[1] موجوداً في محلِّ الحقيقةِ لكونه غيرَ مشهورٍ به.

الثاني: بسبب المجاورةِ غالباً كتسمية المزادَةِ[2]: راويةً، باسم الجمل الحامل لها، لتجاورِهما في الأعمِّ الأغلبِ، وتسميةِ المرأةِ: ظَعِينةً[3] باسم الجملِ الذي تَظْعَنُ عليه للزومِها إيَّاهُ. وكذلك تسميةُ الفَضْلَةِ المُستقْذَرَةِ: غائطاً وعَذِرَةً.

الثالث: إطلاقهُمْ اسمَ الشيءِ على ما يتصلُ به؛ كقولهم: «الخمرُ مُحرَّمةٌ» والمحرمُ شربُها، و«الزوجةُ محلَّلةٌ» والمحَلَّلُ وطؤها، وكإطلاقهم السببَ على المسببِ[4]، وبالعكس.

(*) فصل في المجاز والأمور التي يصحُّ بها.

(١) البَخَرُ: الرائحة الكريهة في الفم.

(٢) المزادة: وعاء يحمل فيه الماء في السفر؛ كالقربة.

(٣) الظعينة: الراحلة يرتحل عليها، والهودج.

(٤) مثل قولهم: سال الوادي، والأصل: سال الماء في الوادي.

الرابع: حذفُهم المضافَ وإقامةُ المضافِ إليه مقامَهُ كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢][1] ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]؛ أي: حبّ العجلِ.

وكلُّ مجازٍ فلَهُ حقيقةٌ في شيءٍ آخرَ، إذ هو عبارةٌ عن المستعمَلِ في غير موضوعهِ، فلا بدَّ أنْ يكونَ له موضوعٌ.

ولا يلزمُ أنْ يكونَ لكلِّ حقيقةٍ مجازٌ، إذ كونُ الشيءِ له موضوعٌ لا يلزمُ أنْ يُستعملَ فيما عداهُ.



(١) والمعنى: واسأل أهل القرية.



فَصْلٌ (*)

متى دارَ اللفظُ بين الحقيقةِ والمجازِ فهو للحقيقةِ.

ولا يكونُ مجملاً إلّا أنْ يدلَّ دليلٌ على أنه أُريدَ به المجازُ؛ إذ(١) لو جعلنا كلَّ لفظٍ أمكنَ التَجَوُّزُ فيه مجْملاً لتعذرتِ الاستفادةُ في أكثر الألفاظِ، واختلَّ مقصودُ الوضعِ، وهو التفاهمُ.

ولأنَّ(٢) واضعَ الاسمِ لمعْنَى إنّما وضعَهُ ليَكْتَفِي به فيه، فكأنّه قال: «متى سَمِعْتُمْ هذهِ اللفظةَ فافهموا ذلكَ المعنى» فيجبُ حملُهُ عليه.

إلا أنْ يغلبَ المجازُ بالعرف؛ كالأسماء العرفيةِ، فتصيرُ حينئذٍ الحقيقةُ كالمتروكةِ، فإنّه لو قال: «رأيتُ غائطاً أو راويةً» لمْ نَفْهَمْ منه الحقيقةَ، فيصيرُ الحكمُ للعُرْفِ، ولا يُصرفُ إلى الحقيقةِ إلا بدليلٍ.

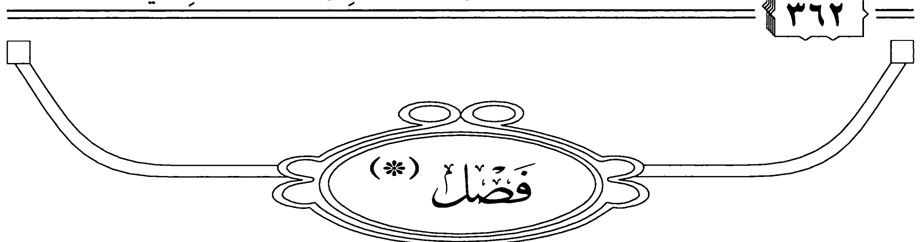


(*) إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز حُمِلَ على الحقيقة.

(١) الدليل الأول على حمل اللفظ على الحقيقة.

(٢) الدليل الثاني على حمل اللفظ على الحقيقة.

* قال الشيخ الشنقيطي رحمه الله: «اعلم أن التحقيق: حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية، ثم العرفية، ثم اللغوية، ثم المجاز عند القائل به؛ إن دلَّت عليه قرينة».



فَصْلٌ (*)

ويُستدلُّ على معرفة الحقيقةِ من المجاز بشيئين:

أحدهما: أنْ يكونَ أحدُ المعنيين يَسْبِقُ إلى الفَهْمِ منْ غير قرينةٍ، والآخرُ لا يُفْهَمُ إلا بقرينةٍ، فيكونُ حقيقةً فيما يُفْهَمُ منه مطلقاً.

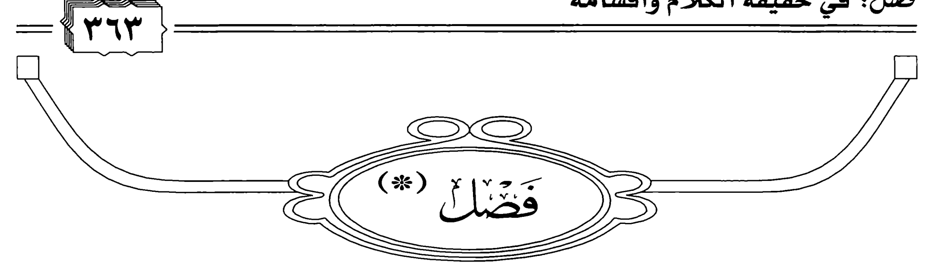
أو يكونَ أحدُ المعنيين يُسْتَعْمَلُ فيه اللفظُ مطلقاً، والمعنى الآخرُ لا يقتصرُ فيه على مُجَرَّد لفظِهِ، فيكونُ حقيقةً فيما يقتصرونَ فيه على مُجَرَّد اللفظِ.

الثاني: أنْ يصحَّ الاشتقاقُ من أحدِ اللفظين؛ كالأمر في الكلام حقيقةً؛ لأنّه يصحُّ منه: «أَمَرَ، يأمُرُ، أمْراً» وليس بحقيقةٍ في الشأنِ، نحو قولهِ تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧][1] لأنّه لا يقالُ منه: «أمَرَ، يأمُرُ»، والله أعلم.



(*) فصل فيما تعرف به الحقيقة من المجاز.

(١) والشاهد في الآية: أن لفظ الأمر مقصود به: الشأن والفعل.



فَصْلٌ (*)

الكلامُ هو: الأصواتُ المسموعةُ والحروفُ المؤلَّفةُ.

وهو ينقسمُ إلى: مفيدٍ وغيرِ مفيدٍ.

وأهلُ العربيةِ يخصّونَ الكلامَ بما كان مفيداً، وهو: الجملةُ المركَّبةُ من مبتدأ وخبرٍ، أو فعل وفاعل، أو حرفِ نداءٍ واسم.

وما عداهُ: إنْ كان لفظةً واحدةً فهي: كلمةٌ وقولٌ.

وإن كثُرَ فهو: كَلِمٌ وقولٌ. والعُرْفُ: ما قلناهُ، مع أنّه لا مشاحَّةَ في الاصطلاح[1].

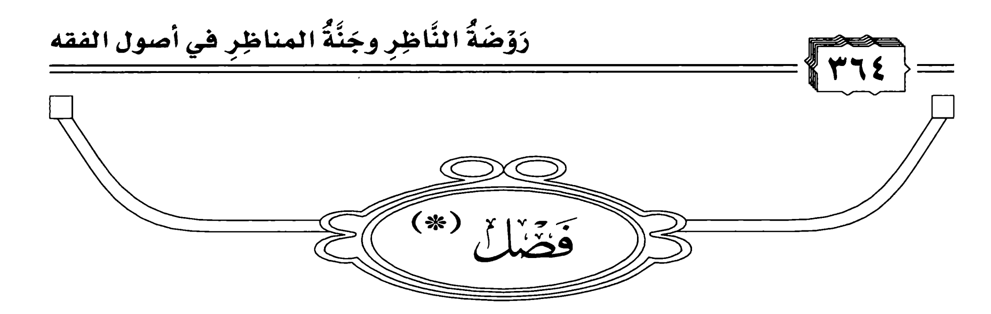
والكلامُ المفيدُ ينقسمُ ثلاثةَ أقسامٍ[2]: نصٍّ، وظاهرٍ، ومجملٍ.



(*) في حقيقة الكلام وأقسامه.

(١) أي: أن المتعارف عليه عند أهل اللغة هو أن الكلام خاصٌّ بالمفيد فقط، لكن إن أطلق على غير المفيد واصطلح عليه، فلا مشاحَّة في الاصطلاح، لاشتماله على حدِّ الكلام وهو الأصوات المسموعة والحروف المؤلَّفة.

(٢) وجه الحصر في الثلاثة: أن الكلام إما أن يحتمل معنى واحداً فقط فهو النصُّ، وإن احتمل معنيين فأكثر ننظر: فإن كان أظهر في أحدهما فهو الظاهر، وإن كان لا ظهور له في أحد المعنيين فهو المجمل.



فَصْلٌ (*)

القسمُ الأولُ: النصُّ: وهو ما يفيدُ بنفسهِ من غير احتمالٍ(١)، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وقيل: هو الصريحُ في معناه(٢). وحكمُهُ: أنْ يُصارَ إليه(٣) ولا يُعدلَ عنه إلا بنسخٍ.

وقد يطلقُ اسمُ النصِّ على الظاهر(٤)، ولا مانعَ منه؛ فإنّ النصَّ في اللغة: بمعنى الظهورِ كقولهم: «نَصَّتِ الظبيةُ رأسَها»: إذا رفعتهُ وأظهرتهُ، قال امرؤ القيسِ:

وجِيدٍ كجيدِ الريمِ ليس بفاحشٍ إذا هي نصَّتهُ ولا بمعَطَّلِ(٥)

(*) في النصِّ وبيان حكمه.

(١) أي: ما يفيد الحكم بنفسه دون قرينة مساعدة؛ من غير احتمال لأي حكم آخر.

(٢) أي: صريحاً في حكم من الأحكام وإن كان محتملاً لغيره؛ كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢].
فهذا نصٌّ في أن الزاني يجب عليه الحدُّ، وليس بنصٍّ في صفة الزاني؛ هل هو بِكْر أو ثَيِّب.

(٣) أي: يعمل بالحكم الذي دلَّ عليه.

(٤) وهذا ما ذهب إليه الشافعي حيث سمَّى الظاهر نصّاً. ذكره الغزالي في المستصفى (١/ ٣٨٤).

(٥) الريم: الظبي الأبيض، وجمعه آرام. والفاحش: ما جاوز القدر المحمود في كلِّ شيء، والنَّصُّ: الرفع، ومُعَطَّل: مأخوذ من عطِلت المرأة إذا خلت =

ومنه سمّيتْ مِنَصَّةُ العروسِ للكرسيِّ الذي تجلسُ عليه لظهورها عليه، إلَّا أنَّ الأقربَ تحديدُ النصِّ بما ذكرنَاهُ أولاً، دفعاً للترادف والاشتراكِ عن الألفاظ، فإنَّهُ على خلاف الأصلِ(١).

وقد يطلقُ النصُّ على: ما لا يتطرقُ إليه احتمالٌ يَعْضِدُهُ دليلٌ(٢)، فإنْ تطرقَ إليه احتمالٌ لا دليلَ عليه فلا يخرجُهُ عن كونه نصّاً(٣).



= من الحلى، فهي عاطل جمع عواطل. والمعنى: أنها تشبه الظبي في العنق ولا تشبهه في خلو عنقها من الحلى.

(١) بيانه أننا لو أطلقنا اسم النصِّ على الظاهر: لثبت أن معناهما واحد، وهذا هو الترادف.
ولثبت أيضاً: أن الذي يحتمل معنيين هو في أحدهما أظهر، هما النصُّ والظاهر. وهذا هو الاشتراك، وهما على خلاف الأصل.

(٢) لأن اللفظ الذي تطرق إليه احتمال يعضده دليل، لا يكون نصّاً، بل ظاهراً.

(٣) لأنه احتمال لا يعتدُّ به.

فَصْلٌ (*)

القسم الثاني[١]: الظاهرُ: وهو: ما يسبقُ إلى الفَهْم منه عند الإطلاقِ معنى مع تجويزِ غيره[٢].

وإن شئتَ قلتَ: ما احتملَ معنيينِ هو في أحدهما أظهرُ.

فحكمُهُ: أنْ يُصارَ إلى معناهُ الظاهرِ، ولا يجوزُ تركُهُ إلَّا بتأويلٍ.

والتأويلُ: صرفُ اللفظِ عن الاحتمال الظاهرِ إلى احتمالٍ مرجوحٍ به؛ لاعْتِضادِهِ بدليلٍ يصيرُ به أغلبَ على الظنِّ منَ المعنَى الذي دَلَّ عليه الظاهرُ[٣]، إلا أنَّ الاحتمالَ يَقْرُبُ تارةً ويَبْعُدُ أخرى[٤].

(*) في الظاهر والتأويل.

(١) أي: من أقسام الكلام المفيد: الظاهر. وأتى به بعد النصِّ؛ لأنه يليه في القوَّة، ولأنه يشترك معه في وجوب العمل.

(٢) **مثاله:** لفظ الأسد في قولك: «رأيت أسداً» فإنه ظاهر في الحيوان المفترس، ويحتمل استعماله في الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحاً.

(٣) **مثاله:** قوله ﷺ: «**الجار أحقُّ بشُفْعَتِه**». أخرجه الترمذي. فإنه ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً. ويحتمل أن المراد بالجار: الشريك المخالط، لكنه احتمال مرجوح، إلا أنه تَقَوَّى بحديث: «**إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شُفْعَة**». رواه البخاري. فترجَّح على الظاهر.

(٤) هذا بيان مراتب الاحتمال المرجوح، ويعبَّر عنها بمراتب التأويل.

فقد يكونُ الاحتمالُ بعيداً جدّاً فَيَحتاجُ إلى دليلٍ في غايةِ القوة[١].

وقد يكونُ قريباً فيكفيهِ أدنى دليلٍ[٢].

وقد يَتَوسطُ بين الدرجتينِ فيحتاجُ دليلاً متوسِّطاً[٣].

والدليلُ يكونُ قرينةً[٤]، ....

---

(١) كما في المثال السابق.

(٢) **مثاله**: قوله ﷺ: «**من كان له سَعَة ولَمْ يُضَحِّ فلا يَقْرَبَنَّ مُصَلَّانا**». أخرجه ابن ماجه. وظاهر النهي للتحريم، ولو لم تكن الأضحية واجبة لما صدر هذا النهي، وعليه فالأضحية واجبة.

لكن يقال أيضاً: إن النهي هنا ليس على ظاهره في التحريم، وإنما شدَّة الترغيب في الأضحية، فلا يدلُّ على الوجوب. ودليل ذلك قوله ﷺ: «**إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمسُّ من شعره وبشره شيئاً**». رواه مسلم. والإرادة لا يُعَلَّق عليها واجب.

(٣) **مثاله**: أمره ﷺ: «**بِرَدِّ السلام وتشميت العاطس**». رواه البخاري. فظاهر الأمر الوجوب. ويحتمل أن يكون الوجوب فيما عدا وقت استماع خطبة الجمعة، بل يحرم. وتَقَوَّى هذا بحديث: «**من تكلَّم يوم الجمعة والإمام يخطب فهو كَمَثَل الحمار يحمل أسفاراً، والذي يقول له: أنصت، ليست له جمعة**». أخرجه أحمد.

(٤) هذه أقسام الدليل الذي يتأول به الظاهر. وأولها: أنه قد يكون قرينة.

مثاله: قوله ﷺ: «**ليس لنا مَثَل السوء، العائد في هبته؛ كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه**». أخرجه البخاري. فالإمام الشافعي يرى جواز الرجوع في الهبة؛ لأن ظاهر الحديث لا يفيد التحريم، حيث لا يحرم على الكلب أن يعود في قيئه، فكذلك الواهب؛ لأن الأصل استواء المشبه والمشبه به.

فعارضه الإمام حيث يرى حرمة الرجوع؛ مُستدِلاً بصدر الحديث، وهو: أن الرجوع في الهبة مَثَل سوء، وقد نفاه الشارع، وما نفاه الشارع يحرم إثباته، فيكون الرجوع في الهبة مُحَرَّماً.

أو ظاهراً آخرَ[١]، أو قياساً راجحاً[٢]، ومهما تساوى الاحتمالانِ[٣] وجبَ المصيرُ إلى الترجيحِ.

وكلُّ متأوِّلٍ[٤] يَحتاجُ إلى: بيانِ احتمالِ اللفظِ لِمَا حَمَلَهُ عليه، ثمَّ إلى دليلٍ صارفٍ له.

وقد يكونُ في الظاهرِ قرائنُ تدفعُ الاحتمالَ بمجموعها، وآحادُها لا تدفعهُ[٥].

مثاله: تأويلُ الحنفيةِ قولَ النبيِّ ﷺ لغيلان بن سَلَمَةَ حيث أسلمَ وعنده عشْرُ نسوةٍ: «**أمسِكْ منهُنَّ أربعاً وفارق مَنْ سواهُنَّ**»[٦]: بالانقطاع عنهُنَّ وتركِ نكاحِهِنَّ. وعضَّدوهُ بالقياس[٧]. إلا أنَّ في

---

(١) **مثاله:** قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]. فظاهر الآية تحريم جميع أجزاء الميتة، ومنها جلدها. ويحتمل أن الجلد غير مراد بالتحريم حيث إنه غير مأكول. وهذا احتمال ضعيف. إلا أنه تَقوَّى بظاهر قوله ﷺ: «**أيُّما إهابٌ دبغ فقد طَهُرَ**». أخرجه مسلم.

(٢) **مثاله:** أن الله تعالى لم يوجب الإطعام في كفارة القتل الخطأ كما هو ظاهر الآية. لكنه يحتمل أن يكون واجباً مسكوتاً عنه. وهو احتمال ضعيف؛ إلَّا أنه لما ثبت بالنصِّ الإطعام في كَفَّارة الظهار واليمين؛ تَقوَّى جانب الاحتمال الضعيف، ووجب الإطعام بالقياس، بجامع أن الكفارات حقوق الله تعالى.

(٣) أي: في اللفظ الظاهر.

(٤) المُتأَوِّل: هو الذي صرف الظاهر عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح.

(٥) أي: أن التأويلات البعيدة والفاسدة (الاحتمال المرجوح) تدفع بمجموع قرائن الظاهر.

(٦) رواه الترمذي وابن ماجه وغيرهم.

(٧) فظاهر الإمساك استدامة النكاح للأربع، وظاهر المفارقة تسريح الباقيات، لكن الحنفية أَوَّلوا الإمساك بابتداء العقد على الأربع الأُوَل إن كان نكحهن مرتَّباً، وترك نكاح البواقي، وإن كان نكحهن بعقد واحد فيترك الجميع. =

الحديثِ قرائنَ عضَّدت الظاهرَ، وجعلتهُ أقوى من الاحتمال:

أحدها: أنّه لم يَسْبِقْ إلى أفهامِ الصحابةِ إلا الاستدامةُ، فإنّهم لو فهموهُ[1] لكانَ هو السابقَ إلى أفهامِنا.

والثاني: أنّه فوَّض الإمساكَ والمفارقةَ إلى اختياره، وابتداءُ النكاحِ لا يصحُّ إلا برضاء المرأةِ.

والثالث: أنّه لو أرادَ ابتداءَ النكاحِ لذكرَ شرائِطَهُ؛ لئلا يؤخَّرَ البيانَ عن وقت الحاجةِ، وما أحوجَ حديثُ العهدِ بالإسلام إلى معرفة شرائطِ النكاحِ.

الرابع: أنّ ابتداءَ النكاحِ لا يختصُّ بهنَّ، فكان ينبغي أن يقولَ: «انْكَحْ أربعاً ممّنْ شئتَ».

ومثالُ التأويل في العمومِ القَوِيِّ[2]: قولُ الحنفيةِ في قول النبيّ ﷺ: «**أيُّما امرأة نكحت نفسَهَا بغير إذنِ وليّها فنكاحُهَا باطلٌ**»[3] قالوا: هذا محمولٌ على الأَمَةِ، فثناهم عن قولهم: «**فلها المهرُ بما استحلَّ من فرجها**»؛ فإنّ مهرَ الأَمَةِ للسَيِّد، فعدلوا إلى المكاتبةِ[4].

= وعضدوا هذا التأويل بالقياس، وهو أنهم قاسوا العقد على النسوة قبل الإسلام على العقد عليهن بعد الإسلام، بجامع انتفاء التخيير حال العقد عليهن دفعة واحدة. وإن بعض النسوة ليس أَوْلَى بالإمساك من بعض، إذ هو ترجيح من غير مرجِّح.

(١) أي: تأويل الإمساك بابتداء النكاح.

(٢) هذا مثال ثان لرفع الاحتمال المرجوح بقرائن الظاهر.

(٣) رواه أبو داود والترمذي وغيرهما.

(٤) أي: حملوا عموم «امرأة» على الأَمَةِ، ولما كان هذا لا يتمشَّى مع تتمة الحديث عدلوا إلى المكاتبة؛ لأنها تملك لتفي بما عليها لسيِّدِها نظير العتق.

وهذا تعسُّفٌ ظاهرٌ؛ لأنَّ العمومَ قويٌّ والمكاتبةَ نادرةٌ بالإضافةِ إلى النساءِ، وليس من كلام العرب إرادةُ الشاذِّ النادرِ باللفظ الذي ظهرَ منه قَصْدُ العمومِ إلا بقرينةٍ تقترنُ باللفظِ، وليس قياسُ النكاحِ على المال، والإناثِ على الذكورِ قرينةً مقترنةً باللفظِ تصلحُ لتنزيلهِ على صورةٍ نادرةٍ[١].

ودليلُ ظهورِ قَصْدِ التعميمِ أمورٌ:

الأول: أنه صُدِّر بأيٍّ، وهي من كلماتِ الشرطِ، ولم يَتَوقَّفْ في عمومِ أدواتِ الشرطِ جماعةٌ مِمَّنْ خالفَ في صيغ العمومِ.

الثاني: أنه أُكِّد بـ(ما)، وهي من مؤكِّدات العمومِ.

الثالث: أنّه رتَّبَ بطلانَ النكاحِ على الشرطِ في معرضِ الجزاءِ.

ولو اقتُرِحَ على العربيِّ الفصيح أنْ يأتي بصيغةٍ دالَّةٍ على العموم مع الفصاحةِ والجزالةِ لم تَسمحْ قريحتُهُ بأبلغَ من هذه الصيغة.

ونعلمُ أنّ الصحابةَ لم يفهموا من هذه الصيغةِ المكاتَبَةَ، ولو سمعنا نحن هذه الصيغةَ لم نفهمْ منها المكاتَبَةَ، ولو قال القائلُ: «أردتُ المكاتبَة لنُسِبَ إلى الإلْغازِ».

ولو أخرجَ المكاتَبَةَ وقال: «ما خَطَرَتْ ببالي» لم يُسْتَنْكَرْ.

---

(١) قياس النكاح على المال لا يصح؛ لأن تملُّك المرأة للمال حقٌّ محض لها، بخلاف عقد النكاح فإن لوليِّها حقٌّ في ذلك، كما أن قياس الأنثى على الذكر في مباشرة عقد النكاح لا يصحُّ. وإذا بطل القياس فكيف يصلح قرينةً لِحَمْلِ العموم على النادر؟

فما لم يَخْطرْ على البالِ إلا بالإخطار كيف يجوزُ قصرُ العمومِ عليه؟

وقد قيل[١] في تأويلِ قولهِ عليه السلام: «**لا صيامَ لمن لم يبيِّت الصيامَ من الليل**»[٢] نحمِلُهُ على القضاءِ[٣] - إنّه من هذا القبيلِ[٤]؛ لأنّ التطوعَ غيرُ مرادٍ فلا يَبْقَى إلا الفرْضُ الذي هو ركنُ الدينِ، وهو صومُ رمضان، والقضاءُ والنذرُ يجبُ بأسبابٍ عارضةٍ، فهو كالمكاتبةِ في مسألة النكاح.

---

(١) هذا مثال ثالث لرفع الاحتمال المرجوح بقرائن الظاهر.

(٢) رواه أبو داود والنسائي بلفظ قريب. وانظر كلام ابن حجر عنه في: التلخيص (٢/ ١٨٨).

(٣) قوله عليه السلام: «**لا صيام**»: نكرة في سياق النفي فتعمُّ. والعموم يشمل أنواع الصيام الخمسة وهي: صوم رمضان، والقضاء، والنذر المطلق، والكفَّارات، والتطوع. فتأول الحنفية العموم وحملوه على القضاء والنذر والكفارات، واشترطوا لها تبييت النية؛ لأن وقتها غير متعيِّن.
ولم يشترطوها لرمضان لأن وقته متعيِّن فرضاً ولا يتَّسع لغيره، فتكون النيَّة فيه حاصلة بحكم الضرورة. وكذا التطوع حيث خرج من العموم بالدليل وهو ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: «**هل عندكم شيء؟**» قالت: فقلت: يا رسول الله ما عندنا شيء، قال: «**فإني صائم**» ولم يبيِّت النيَّة من الليل.
وهذا التأويل بعيد ونادر، أما التطوُّع فخرج باتِّفاق، وأما إخراج رمضان الذي هو ركن الإسلام بحجَّة أنه متعيِّن، وإبقاء الثلاثة؛ لأن وقتها غير متعيِّن فلا يُقْبَل؛ لأن تخصيص العام يحتاج إلى دليل قوي. ثم إنها تجب بأسباب عارضة قد توجد وقد لا توجد، فلذا كان التأويل نادراً كندرة تأويل العامِّ في حديث النكاح بالمكاتبة.

(٤) أي: تأويل الحنفية عموم حديث الصيام نظير تأويلهم عموم حديث النكاح.

والصحيحُ: أنه ليس ندرةُ هذا كندرةِ المكاتبةِ[١]، وإن كان الفَرْضُ أسبقَ إلى الفَهْمِ، فَيَحتاجُ هذا التخصيصُ إلى دليلٍ قويٍّ. وليس يَظهَرُ بطلانُهُ كظهورِ بطلانِ التخصيصِ بالمكاتبة[٢].

وعند هذا[٣] يُعلمُ: أنّ إخراجَ النادرِ قريب[٤]. والقصرَ[٥] على النادرِ ممتَنِعٌ. وبينهما درجاتٌ تتفاوتُ في البُعْد والقُرْبِ[٦]، ولكلٍّ

---

(١) وذلك لما يلي:
١ ـ أن العموم في حديث النكاح أقوى؛ لأنه أُكِّدَ بـ(ما) بخلاف العموم في الصيام فلم يُؤكَّد بشيء.
٢ ـ أي: الشرطية في حديث النكاح تفيد العموم والاستغراق باتِّفاق، بخلاف النكرة في سياق النفي فإنها محلُّ خلاف.
٣ ـ أي: الشرطية لا تحتمل إلا العموم، بخلاف «**لا صيام**» حيث تحتمل نفي الصحَّة أو نفي الكمال.
٤ ـ قصر الحديث على ثلاثة أنوع من الصيام يختلف عن تخصيص المكاتبة، فليس نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتبة إلى جنس النساء. فلذا كان قياساً مع الفارق فلا يصحُّ.

(٢) أي: لما كان تأويل حديث النكاح بالمكاتبة بعيداً ونادراً جدّاً: كان أظهر في البطلان من تأويل حديث الصيام.

(٣) أي: تأويل الحنفية في الصور الثلاثة السابقة؛ وهي تأويل الإمساك في حديث غيلان بن سلمة بابتداء النكاح، وتأويل عموم «**أيُّما امرأة**» بالمكاتبة، وتأويل عموم «**لا صيام**» بالقضاء.

(٤) أي: من الأذهان، وممكن تصوُّره.

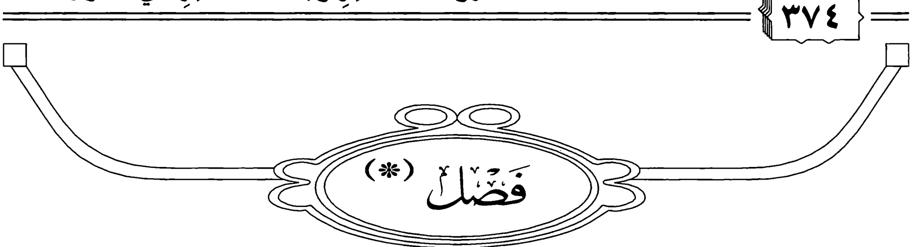
(٥) أي: قصر العامّ.

(٦) والمعنى: أن بين إخراج النادر والتخصيص بالنادر درجات متفاوتة في البعد والقرب؛ فمثلاً: قصر حديث الصيام على الثلاثة أقرب من قصر النكاح على المكاتبة، وأبعد في الإخراج من العموم من المكاتبة.

مسألةٍ ذوقٌ يجبُ أن تفردَ بنَظَرٍ خاصٍّ، ويليقُ ذلك بالفروعِ[1]، والله أعلم.



(١) أي: أن الذوق الفقهي يلعب دوراً مهمّاً في الحكم على التأويل بالقرب أو البعد، وذلك بالنظر إلى جزئيات المسائل التي محلُّها كتب الفروع.



القسمُ الثالثُ: المجملُ(١): وهو: ما لا يفهمُ منه عند الإطلاقِ معنى(٢).

وقيل: ما احتملَ أمرينِ(٣) لا مزيّةَ لأحدهما على الآخرِ(٤).

وذلك مثلُ(٥): الألفاظِ المشتركةِ؛ كلفظةِ «العين» المشتركة بين: الذهبِ والعين الناظرةِ وغيرهما. و«القُرْء» للحيضِ والطُّهْرِ، و«الشَفَق» للبياض والحمرةِ.

وقد يكونُ الإجمالُ في لفظٍ مركَّبٍ كقولهِ تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] متردّدٌ بين: الزوج والولي.

وقد يكونُ بحسب التصريفِ. كالمختارِ يصلحُ للفاعلِ، والمفعولِ.

وقد يكون لأجل حَرْفٍ مُحْتمِلٍ، كالواو تصلحُ عاطفَةً، ومبتدَأَةً(٦).

(*) في المجمل وحكمه.

(١) أَخَّرَهُ عن النصِّ والظاهر؛ لأنه لا يفهم منه معنى معيَّن، بخلافهما.

(٢) لأنه يحتملِ عدَّة معان لا يدري أيُّها المقصود.

(٣) خرج النصُّ.

(٤) خرج الظاهر.

(٥) بدأ ابن قدامة في بيان أسباب الإجمال، أو مواضع وروده.

(٦) كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]. فالواو محتملة للعطف، ومحتملة للاستئناف.

و«مِنْ» تصلحُ للتبعيض، وابتداءِ الغايةِ[(١)]، والجنس[(٢)]، وأمثالُ ذلك.

فحكمُ هذا: التوقُّفُ فيه حتى يتبيَّن المرادُ منه.

فأمّا[(٣)] قولُهُ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ونحوها فليس بمُجْمَلٍ؛ لظهوره من جهة العُرْفِ في تحريم الأكلِ، والعرفُ كالوضعِ ولذلك قسَّمنا الأسماءَ إلى: عرفيةٍ ووضعيةٍ، ومَنْ أَنِسَ بتعارُفِ أهل اللغةِ: عَلِمَ أنّهم يريدون بقوله: «**حرَّمتُ عليك الطعامَ**»: الأكلَ دون اللمسِ والنظرِ، و«**حرَّمتُ عليك الجاريةَ**»: الوطءَ، يذهبونَ في تحريم كلّ عينٍ إلى تحريم ما هي مُعدَّةٌ له، وهذا اختيارُ أبي الخطابِ وبعض الشافعيةِ.

وحُكي عن القاضي: أنّهُ مجملٌ؛ لأنَّ الأعيانَ لا تَتَّصفُ بالتحريم حقيقةً، وإنّما يَحْرُمُ فِعْلُ ما يتعلقُ بها، فلا يُدْرَى ما ذلك الفعلُ في الميتةِ: أَكْلُها أم بيعُها أم النظرُ إليها أم لمسُها؟ وهذا قولُ جماعةٍ من المتكلمين.

وقد ذكرنا[(٤)] أنَّ هذا ظاهرٌ من جهة العرفِ في الأكلِ،

---

(١) كقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]. فـ«من» محتملة للتبعيض، فيشترط ما له غبار يعلق في اليد، ومحتملة لابتداء الغاية فلا يشترط.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. فإن «من» تحتمل التبعيض، فيكون فرض كفاية، وتحتمل الجنس، فيكون فرض عين.

(٣) بدأ ابن قدامة في ذكر نصوص اخْتُلِفَ في إجمالها.

(٤) جواب عن دليل المذهب الثاني.

والتصريحُ يكونُ بالوضعِ تارةً وبالعرفِ أخرى[١].

وقولُ اللهِ تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ليس بمجملٍ، وإنّما هو لفظٌ عامٌّ فيُحْمَلُ على عمومه[٢].

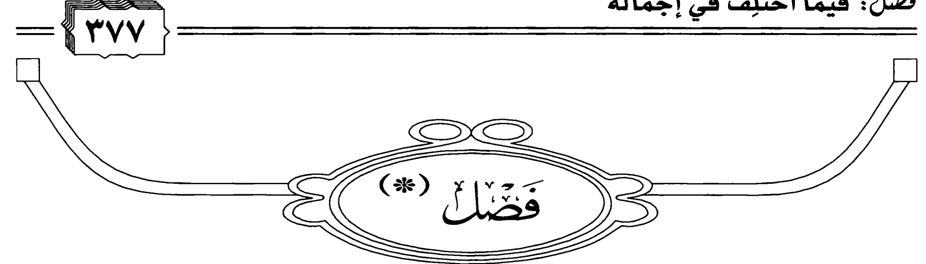
وقال القاضي: هو مجملٌ[٣].



(١) وإذا اتَّضَح المعنى المراد بالوضع أو العرف فلا إجمال في اللفظ.

(٢) فتحمل جميع بيوع المسلمين على الصحَّة إلا ما خصَّه الدليل.

(٣) لأن «البيع» عامٌّ فيشتمل الربا؛ لأنه بيع مع زيادة مخصوصة. والعرب قالوا: إن البيع مثل الربا، فيحتاج إلى قرينة تُمَيِّز بينهما. والجواب: أنهم قالوا بالمثل في المعنى فقط، وكلامنا في الاسم، وهم قد فرقوا بينهما في الاسم.



فَصْلٌ (*)

وقولُ(١) النبيِّ ﷺ: «**لا صلاةَ إلا بطَهور**»(٢) ليس بمجملٍ(٣).

وقال الحنفيةُ: هو مجملٌ؛ لأنَّ المرادَ به: نَفْيُ حكمهِ، إذ لا يمكنُ حَمْلُ اللفظِ على نَفْيِ صورةِ الفعلِ فيكونُ خُلْفاً(٤)، وليس حُكمٌ أَوْلَى مِنْ حُكْم(٥).

قلنا(٦): إذا حملنَاهُ على نفي الصلاةِ الشرعيةِ لم يَحْتَجْ إلى إضمارِ الحكمِ، وإنّما يصارُ إلى الإضمارِ إذا لم يُمكنْ حملُ اللفظِ على ما أضيفَ إليه اللفظُ(٧).

فإن قيل: فالفاسدةُ تُسَمَّى صلاةً.

قلنا: ذلك مجازٌ؛ لكونها على صورةِ الصلاةِ، والكلامُ يُحْمَلُ على حقيقته.

(*) فيما اخْتُلِفَ في إجماله.

(١) هذا هو النصُّ الثالث المُخْتَلَف في إجماله.

(٢) رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني.

(٣) وهو مذهب الجمهور. وبيانه: أن النصَّ ظاهر في نفي صحَّة الصلاة الشرعية، لا نفي صورتها.

(٤) أي: خلاف الواقع؛ لأن صورة الصلاة موجودة.

(٥) لأن الحكم متنوع إلى صحَّةٍ وإجْزاءٍ وكَمَالٍ، وهي متساوية، ولا مرجح لأحدها، فيكون مجملاً.

(٦) هذا دليل المذهب الأول. وهو ردٌّ على دليل الحنفية.

(٧) وهنا أمكن إضافة النفي إلى الصلاة الشرعية، فانتفى الإجمال.

والصحيح: أنْ يُحملَ ذلك على نَفْيِ الصحَّةِ.

ووجهُهُ: أنّهُ قد اشتهرَ في العرفِ نفيُ الشيءِ لنفي فائدتِهِ كقولهم: «لا عِلْمَ إلا ما نَفعَ»، و«لا عَملَ إلا بنيَّةٍ». و«لا بَلدةَ إلا بسلطانٍ». يرادُ به: نَفْيُ الفائدةِ والجَدْوَى[١]، ولو قَضَيْنا بالصحَّةِ: لم تنتفِ الفائدةُ فيكونُ على خلاف العُرفِ.

ولا يصحُّ[٢] حملُهُ على نفيِ الصلاةِ الشرعيةِ فإنه: إنْ أُريدَ بالصلاة الشرعيةِ: الصورةُ لم يُمكنْ حملُ اللفظِ عليه؛ لكونه خُلْفاً.

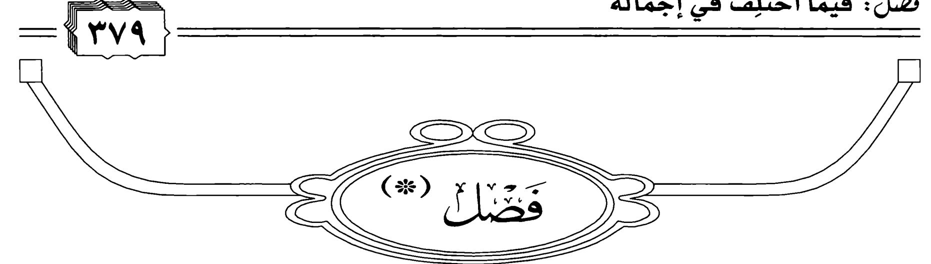
وإنْ فُسِّرتْ بالفِعْل مع الحُكْم لَمْ يصحَّ؛ لأنّ الصلاةَ يؤمَرُ بها ويُنهى عنها، والأمرُ والنهيُ إنّما يتعلقُ بالفعل الذي يمكنُ الإتيانُ به وتركُهُ[٣].

---

(١) كذلك هنا يحمل النفي على الصحَّة لانتفاء الفائدة، وهذا هو الظاهر؛ لأنه الأقرب إلى دلالة النفي.

(٢) هذا جواب عن اعتراضٍ مقدَّر وهو أنه يمكن الحمل على نفي الصلاة الشرعية.

(٣) أي: أن الصلاة إن فسرت بالفعل مع الحكم، وهو نفي الكمال، لم يصحّ؛ لأنه يقتضي أن الصلاة بدون طهارة تقع صحيحة لكنها غير كاملة، وهذا مخالف للشرع حيث اشترط الطهارة للصلاة كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦]، والصلاة فعل يمكن الإتيان به وتركه، فيتعلق بها الأمر والنهي، فتكون مأموراً بها مع استكمال شروطها، ومنهياً عنها حال الإخلال بأيٍّ من شروطها، فكيف تقع صحيحة بدون طهارة؟
وإذا انتفى حمل اللفظ على نفي الصورة، أو نفي الكمال، لم يبقَ إلَّا أن يُحمل على نفيِ الصِّحَّة، ويكون التقدير: «لا صلاة صحيحة إلا بطهور»، والله أعلم.



فَصْلٌ (*)

وقولُ(١) النبيِّ ﷺ: «**لا عملَ إلا بنيَّةٍ**»(٢) يدلُّ على نفي الإجزاءِ وعدمِهِ(٣)، لِما ذكرنا من العُرْف. فليس هذا من المجملاتِ(٤). بل هو من المألوفِ في العرفِ(٥)، وكلُّ هذا نفيٌ لما لا ينتفي(٦)، وهو صِدْقٌ؛ لأنّ المراد: نفيُ مقاصدهِ لا نفيُ ذاتهِ(٧).



(*) فيما اختُلِفَ في إجماله.

(١) هذا هو النص الرابع المختلف في إجماله.

(٢) الحديث بلفظ: «**إنما الأعمال بالنيَّات**». رواه البخاري ومسلم.

(٣) أي: عدم الإجزاء. والمراد نفي الصحَّة. وهو مذهب الجمهور.

(٤) هذا دليل عدم الإجمال، ومفاده: أنه اشتهر في العُرْفِ نفي الشيء لنفي فائدته؛ كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنيَّة، ولا كلام إلا ما أفاد. يراد به نفي الفائدة والجدوى.

(٥) حيث جرت عادة العرب بحمل مثل هذا اللفظ على نفي الإجزاء والصحَّة، فيكون التقدير: «لا عمل صحيح مجزئ إلا بنيَّة».

(٦) أي: لا يمكن توجُّه النفي في الحديث إلى ذات العمل؛ لأنه موجودٌ صورة فلا ينتفي.

(٧) وأما من ادَّعى الإجمال فقال: صورة العمل بدون النيَّة لا تنتفي، فوجب أن يكون المراد نفي حكمه، وأحكامه متعدِّدة متساوية؛ كالصحَّة والكمال، فجاء الإجمال.

فَصْلٌ (*)

وقولُهُ[١] عليه السلام: «**رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان**»[٢] المرادُ به: رَفْعُ حكمِهِ[٣]، فإنّا علمنا أنَّه لم يردْ رفع صورتِهِ؛ لأنّ كلامَهُ يَجِلُّ عن الخُلْفِ.

وقيل[٤]: المرادُ: رَفْعُ حكمِهِ الذي هو: المؤاخذةُ؛ لا نَفْيُ

(*) فيما اختُلِف في إجماله.

(١) النصُّ الخامس المختلف في إجماله.

(٢) رواه ابن ماجه بلفظ قريب والحاكم، وصحَّحه ابن حبان.

(٣) وعليه فلا إجمال فيه. وهو مذهب الجمهور.

المذهب الثاني: وهو أن الحديث فيه إجمال. بيانه: أن لفظ «رُفِعَ» يدلُّ بوصفه لغة على رفع صورة الخطأ والنسيان، ولمَّا كان هذا خلاف الواقع؛ كان المراد رفع حكم الخطأ والنسيان. وعند ذلك فإما أن يضمر نفي جميع الأحكام أو بعضها. الأول: لا يمكن لأنه خلاف الأصل، وتعطيل العمل باللفظ، وأيضاً انتفاء لزوم الضمان وقضاء العبادة، وهو غير مُنْتَفٍ بالإجماع.

فلم يبقَ إلا الثاني وهو: نفي بعض الأحكام، وهذا الـ(بعض) غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه، فيلزم الإجمال.

(٤) اختلف الجمهور في المراد بالحكم المرفوع هل هو عامٌّ في جميع أحكام الخطأ والنسيان، أو هو خاصٌّ في رفع المؤاخذة؟ على قولين:

الأول: أنه عامٌّ في جميع الأحكام، وهذا شامل للإثم والعقاب والضمان والقضاء.

واستدلوا بأن معنى الحديث: «**رفع عن أمتي حكم الخطأ وحكم النسيان**» =

الضمانِ ولزومِ القضاءِ؛ لأنّه[١] ليس بصيغةِ عموم فَيُجْعَلُ عامّاً في كلِّ حُكْم، كما لَم يُجْعَل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] عامّاً في كلِّ حكم، بل لا بدَّ من إضمارِ فعلٍ يضافُ النفيُ إليه، فهاهنا لا بدَّ من إضمارِ حكم يضافُ الرفعُ إليه، ثم يُنَزَّلُ على ما يقتضيهِ عُرْفُ الاستعمالِ قبل الشَّرعِ.

وقد كان يُفْهَمُ مِن قولهم: «رفعتُ عنك الخطأ»: المؤاخذةُ به والعقابُ[٢].

والضمانُ[٣] لا يجبُ للعقابِ خاصَّةً بل قد يجبُ امتحاناً ليُثاب عليه، ولهذا يجبُ على الصَّبيِّ والمجنونِ[٤]، وعلى العاقِلةِ[٥]، ويجبُ على المضطَّرِ مع وجوبِ الإتلاف[٦]، ويجبُ عقوبةً على قاتل الصيدِ[٧].

= فكلمة «**حكم**» اسم منكر أضيف إلى معرفة فيفيد العموم، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان.
القول الثاني: أن الحكم المرفوع هو حكم خاصٌّ وهو الإثم والمؤاخذة فقط، فلا يدخل ضمان المُتْلَفَات، ولا يدخل قضاء العبادات.

(١) هذا دليل القول الثاني.
(٢) وهذا ما يقتضيه العرف، فيسقط الإثم في صورة الإتلاف والترك، ويجب ضمان المتْلَف وقضاء المتروك.
(٣) هذا جواب عن اعتراض هو، فإن قيل: «الضمان أيضاً عقاب فليرتفع».
(٤) حتى يثاب وليهما على الامتثال.
(٥) وهي القرابة التي تتحمَّل عن القاتل خطأ دية القتل، فتُثاب على الامتثال.
(٦) أي: إتلاف مال غيره بأكله صيانة لنفسه عن الهلاك، ووجوب الضمان هنا حماية لحقوق الآخرين.
(٧) وذلك لانتهاكه حرمة الإحرام.

فأكثرُ ما يقالُ: إنّه ينتفي الضمانُ الذي يجبُ عقوبةً.

قال أبو الخطاب: وهذا لا يَصِحُّ(١)؛ لأنّه لو أرادَ نفيَ الإثم لم يكنْ لهذه الأمَّةِ فيه مزيةٌ، فإنَّ الناسي لا يكلّفُ في كلِّ شريعةٍ.

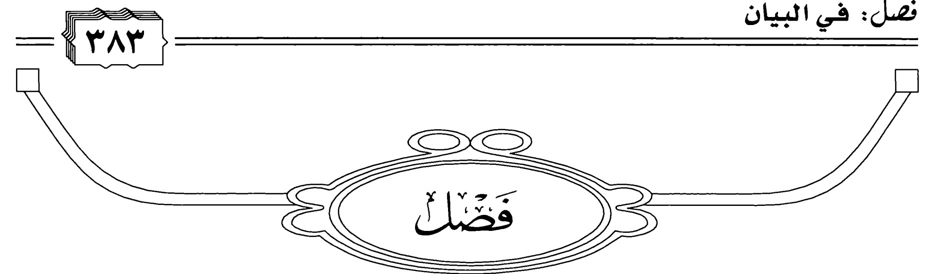
ولأنَّه لما أضافَ الرفعَ إلى ما لا ترتفعُ ذاتُهُ؛ اقتضى رفعَ ما يتعلَّقُ به ليكونَ وجودُهُ وعدمُهُ واحداً.

كما أنه لمَّا أضاف النفيَ إلى ما لا تنتفي ذاتُهُ انتفى حكمُهُ؛ ليكونَ وجودُهُ وعدمُهُ واحداً(٢)، والله أعلم.



(١) أي: القول بأن الرفع في الحديث خاصٌّ بالمؤاخذة فقط.

(٢) مثل الميتة، لمَّا انتضى حل أكلها، كان وجودها وعدمها سواء.



في البيان

البيانُ والمبيَّنُ في مقابلةِ المجملِ.

واختُلفَ في البيان:

فقيل: هو: الدليلُ، وهو: ما يُتَوصَّلُ بصحيحِ النظرِ فيه إلى عِلْمٍ أو ظنٍّ.

وقيل: هو: إخراجُ الشيءِ من الإشكالِ إلى الوضوح.

وقيل: هو: ما دلَّ على المراد ممَّا لا يستقلُ بنفسه في الدلالةِ على المرادِ.

وقد قيل: هذان الحدَّانِ[١] يختصانِ بالمجملَ.

وقد يقالُ[٢] لِمَنْ دلَّ على شيءٍ: «بَيَّنَهُ»، و«هذا بيانٌ حسنٌ» وإنْ لم يكنْ مُجْمِلاً[٣]، والنصوصُ[٤] المُعْرِبَةُ عن الأحكامِ ابتداءً: بيانٌ، وليس ثمَّ إشكالٌ[٥]. ....

---

(١) أي: الثاني والثالث.

(٢) هذا جواب عن الاعتراض الموجَّه إلى التعريفين الثاني والثالث.

(٣) أي: وإن لم يكن قبله كلاماً مُجْمِلاً.

(٤) الجواب الثاني.

(٥) قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] إذ لا يشترط أن يكون البيان خاصّاً بالمجمل.

ولا يشترطُ أيضاً[١]: حصولُ العلمِ للمخاطَب، فإنّه يقالُ: بيَّن له غَيْرَ أنَّهُ لَم يَتَبَيَّنْ.

ثم البيانُ يحصلُ: بالكلام[٢].

وبالكتابةِ ككتابةِ النبيِّ ﷺ إلى عمَّاله في الصدقاتِ[٣].

وبالإشارة كقوله: «**الشهرُ هكذا وهكذا**» وأشارَ بأصابعه[٤].

وبالفعل كتبيينه الصلاةَ والحجَّ بفعله[٥].

فإنْ قيل: إنّما حصلَ البيانُ بقوله: «**صلُّوا كما رأيتموني أصلِّي**»[٦] و«**خذوا عنِّي مناسككم**»[٧].

قلنا: هذا اللفظُ لا تُعلمُ منه الصلاةُ والمناسكُ، وإنّما بانَ وعُلمَ بفعله.

والبيان بالفعلِ أدلُّ على الصفةِ وأَوْقَعُ في الفَهْمِ من الصفةِ بالقول، لما في المشاهدةِ من المزيد عن الإخبار.

---

(١) الجواب الثالث.

(٢) هذا شروع في الأمور التي يحصل بها البيان. وأوَّلُها الكلام. وهو أن يتلفظ صراحة بالمراد؛ كقوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ [البقرة: ٦٩] فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] وهذا النوع محلُّ اتفاق عند العلماء.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما.

(٤) وقبض إبهامه في الثالثة فبيَّن أن الشهر تسعة وعشرين يوماً. متَّفق عليه.

(٥) فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

(٦) متفق عليه.

(٧) رواه مسلم وغيره.

وقد يُبيَّنُ جوازُ الفعلِ بالسكوتِ عنه، فإن النبيَّ ﷺ لا يُقِرُّ على الخطأ.

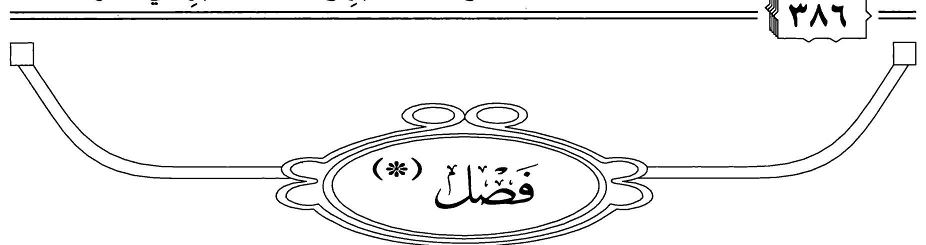
فكُلُّ مقيَّدٍ من الشارع: بيانٌ[١].

ويجوزُ تبيينُ الشيء بأضعفَ منه كَتَبْيِيْنِ آيِ الكتابِ بأخبار الآحادِ[٢].



(١) هذه قاعدة كلِّية ختم بها الأمور التي يحصل بها البيان.

(٢) المراد بالأضعف هنا الأضعف في المرتبة، لا في الدلالة، حيث لا يلزم من ضعف الرتبة ضعف الدلالة، لجواز أن يكون الأضعف رتبة أقوى دلالة؛ كتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد؛ لأنه أخصُّ فيكون أدلَّ. وكذا تقييد المطلق، وبيان المجمل.
أما البيان بالأضعف دلالة من المُبيَّن فاختلف فيه الأصوليون، فمَنَعَهُ الأكثرُ حيث لا يعقل تبيين القوي بالضعيف، وأجازه بعضهم، واشترط المساواة بينهما بعضهم الآخر، واختار الآمدي التفصيل. الأحكام (٣/ ٣١).



فَصْلٌ (*)

لا خلافَ في أنَّهُ لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وقت الحاجةِ[1].

واختُلفَ في تأخيرِهِ عن وقتِ الخطابِ إلى وقت الحاجةِ[2]:

فقال ابنُ حامد والقاضي: يجوزُ[3]، وبه قالَ أكثرُ الشافعيةِ وبعضُ الحنفيةِ.

وقالَ أبو بكر عبدُ العزيز وأبو الحسنِ التيميّ: لا يجوزُ ذلكَ[4]، وهو قولُ أهلِ الظاهرِ والمعتزلةِ.

ووجهُهُ: ثلاثةُ أمورٍ[5]:

أحدها: أنَّ الخطابَ يرادُ لفائدةٍ، وما لا فائدةَ فيه وجودُهُ كعدمِهِ.

ولا يجوزُ أنْ يُقالَ: «أبجد هوَّز» يُرادُ به: وجوبُ الصلاةِ؛ ثمّ يبيِّنُهُ فيما بَعدُ.

(*) تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(١) وذلك لأن وقت الحاجة وقت الأداء، فإذا لم يكن مبيَّناً تعذَّر الأداء، فلم يكن بدٌّ من البيان. وصورته أن يقول: صلُّوا غداً، ثمَّ لا يبيِّن في غدٍ كيف يصلُّون، فهذا لا يجوز باتِّفاق؛ لأنه تكليف بما لا يطاق.

(٢) وصورته: أن يقول: حجُّوا في عشر ذي الحجَّة، ثم يؤخِّر بيان أحكام الحجِّ إلى دخول العشر.

(٣) وهو المذهب الأول وهو المختار.

(٤) وهو المذهب الثاني.

(٥) أدلَّة المذهب الثاني المانعين.

والثاني: أنَّه لا يجوزُ مخاطبةُ العربيّ بالعجميَّةِ؛ لأنَّه لا يَفهمُ معناه ولا يَسمعُ إلا لفظَهُ(١).

والثالث: أنَّه لا خلافَ أنّه لو قالَ: «في خمسٍ من الإبلِ شاةٌ» يُريدُ به: «في خمسٍ من البقر» لم يَجُزْ؛ لأنّه تجهيلٌ في الحالِ وإيهامٌ لخلافِ المرادِ.

وكذا قولُه: «اقتلوا المشركين» يوهمُ قتلَ كلِّ مشركٍ فإذا لم يُبيِّن التخصيصَ: فهو تجهيلٌ في الحالِ.

ولو أرادَ بالعشرةِ: سبعةً لم يَجُزْ إلا بقرينةِ الاستثناءِ.

كذلكَ العامُّ لا يجوزُ أنْ يُرادَ به الخصوصُ إلا بقرينةٍ متَّصلةٍ مبيِّنةٍ، فإنْ لم يكنْ قرينةٌ فهو تغييرٌ للوضعِ.

وقال آخرونَ(٢): يجوزُ تأخيرُ بيانِ المجمِلَ، ولا يجوزُ تأخيرُ بيانِ التخصيص في العمومِ؛ فإنَّه يوهمُ العمومَ، فمتى أريدَ به الخصوصُ ولم يبيِّن مرادَهُ، أوهَمَ ثبوتَ الحكم في صورةٍ غيرِ مرادةٍ، والمجملُ بخلاف هذا فإنه لم يُفْهَم منه شيءٌ(٣).

ولنا(٤): الاستدلالُ بوقوعهِ في الكتاب والسُّنَّة:

قال اللهُ سبحانه: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] وثُمَّ للتراخي.

---

(١) فكذلك لا يجوز الخطاب بالمجمل؛ لأنه لا يُفْهَم معناه.
(٢) المذهب الثالث في المسألة وهو لبعض الفقهاء والكرخي.
(٣) لأن معانيه متساوية ولا يرجح منها شيء حتى يأتي البيان.
(٤) أدلَّة الجواز.

وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] ولم يُفَصِّلْ إلا بعدَ السؤالِ.

وقال في خُمُسِ الغنيمةِ: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١، والحشر: ٧] وأرادَ: بني هاشمٍ وبني عبد المطَّلِبِ ولم يبينْهم، فلمَّا مَنعَ بَنِي نَوْفل وبَني عبدِ شمسٍ سُئلَ عن ذلك فقال: «**إنّا وبَني عبدِ المطَّلِبِ لم نَفْترق في جاهليةٍ ولا إسلامٍ**»[1].

وقال لنوحٍ: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ [هود: ٤٠] فتوهَّمَ نوحٌ عليه السلام أنَّ ابنه مِن أهلهِ، حتى بيَّنَ اللهُ تعالى له.

وقال: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وبيَّن المرادَ بصلاةِ جبريلَ بالنبيِّ ﷺ في اليومينِ.

وبانَ المرادُ بقوله تعالى: ﴿وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [الحج: ٤١] بقولِ النبيِّ ﷺ: «**في أربعينَ شاةً شاةٌ**»[2] «**وليس فيما دُونَ خمسةِ أَوْسُقٍ صدقةٌ**»[3].

وبانَ المرادُ بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بفعله؛ لقوله: «**خذوا عَنِّي مناسكَكُمْ**».

والنكاحُ والإرثُ أصلُهُما في الكتاب، وبيَّنَهما النبيُّ ﷺ متراخياً بالتدريج: مَنْ يرثُ ومَنْ لا يرثُ ومَنْ يَحلُّ نكاحهُ ومَنْ يحرُم.

---

(١) رواه أبو داود والترمذي.
(٢) رواه أبو داود والترمذي وحسَّنه.
(٣) رواه البخاري.

وقولُهُ: ﴿وَجَٰهِدُواْ﴾ [المائدة: ٣٥] عامٌّ؛ ثم قال: ﴿لَّيۡسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرۡضَىٰ﴾ [التوبة: ٩١].

وكلُّ عامٍّ أتى في الشرع وَرَدَ خصوصُهُ بعدَهُ[(١)] وهذا لا سبيلَ إلى إنكارهِ، وإنْ تطرق الاحتمالُ إلى بعضِ هذه الاستشهاداتِ، فلا يتطرقُ إلى الجميعِ.

المسلكُ الثاني[(٢)]: أنَّه يجوزُ تأخيرُ النسخ بل يجبُ، والنسخُ بيانٌ للوقتِ[(٣)] فيجوزُ أنْ يردَ لفظٌ يدلُّ على تكرار الفعلِ على الدوامِ، ثم يُنسخُ بعد اعتقادِ اللزومِ والدوامِ[(٤)].

أما قولُهم[(٥)]: لا فائدةَ في الخطابِ بمُجْمَلٍ فغيرُ صحيحٍ، فإنَّ قولَهُ تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١][(٦)] يُعَرِّف وجوبَ الإيتاء، ووقتَهُ، وأنّه حقُّ المال، ويمكنُ على الامتثالِ، والاستعدادُ له، ولو عزمَ على تركهِ عصى.

وقولُهُ تعالى[(٧)]: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة:

---

(١) كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] خص بقوله ﷺ: «**أحلت لنا ميتتان ودمان...**» الحديث.
(٢) أي: الدليل الثاني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.
(٣) أي: الذي ينتهي فيه الحكم.
(٤) فكذلك هنا يجوز تأخير البيان قياساً على النسخ.
(٥) جواب عن الدليل الأول للمذهب الثاني.
(٦) الآية مجملة ولكن تُعَرِّف كذا وكذا... إلخ.
(٧) جواب عن الشقّ الثاني من الدليل الأول للمذهب الثاني.

٢٣٧] [١] يُعرِّفُ إمكانَ سقوطِ المهرِ بينَ الزوجِ والوليِّ. فهو كالأمرِ إذا لم يُتَبَيَّنْ أنّه للإيجابِ أمْ للندبِ، وأنه على الفورِ أم على التراخي، فقد أفادَ اعتقادَ الأصلِ وإنْ خلا عن كمالِ الفائدةِ، وليس ذلك مُستنكراً، بل واقعٌ في الشريعةِ والعادةِ، بخلاف «أبجدْ هوَّزْ» فإنه لا فائدةَ فيه أصلاً[٢].

والتسويةُ[٣] بينَه أيضاً وبين الخطابِ بالفارسيةِ لمن لا يفهمُهَا غيرُ صحيحةٍ لِمَا ذكرنَا.

ثمَّ[٤] لا يمتنعُ أنْ يخاطِبَ رسولُ اللهِ ﷺ جميعَ أهلِ الأرضِ بالقرآنِ ويُنذرَ به مَنْ بَلغَهُ مِن الزنجِ وغيرِهم ويشعرَهم اشتمالَهُ على أوامرَ يعرِّفُهُمْ المترجِمُ إيَّاها.

وكيف[٥] يبعدُ هذا ونحنُ نجوِّزُ كونَ المعدومِ مأموراً على تقديرِ

---

(١) الآية مجمَلة لكونه متردِّداً بين الزوج والولي، ومع كونه مجملاً فإنه لم يَخْل من فائدة وهي تعريف المخاطبين بإمكان سقوط المهر بين الزوج والولي.

(٢) فلا يصحُّ قياس الخطاب بالمجمل عليه.

(٣) هذا جواب عن الدليل الثاني للمذهب الثاني، حيث قاسوا الخطاب بالمجمل على الخطاب بالفارسية. وهو من ثلاثة وجوه:
الوجه الأول: أن التسوية بين الخطاب بالمجمل وبين الخطاب بالفارسية لا تصحُّ؛ لأن الخطاب بالمجمل فيه فائدة، وهي: العزم على الفعل عند البيان، بخلاف خطاب العربي بالفارسية فليس فيه فائدة أصلاً.

(٤) هذا هو **الوجه الثاني** ومفاده: أنه كما لا يمتنع مخاطبة الأعجمي بالعربية على تقدير من يترجمها لهم، فكذا لا يمتنع الخطاب بالمجمل على تقدير البيان الذي سيرد لاحقاً.

(٥) هذا هو **الوجه الثالث** ومفاده: أن تجوز مخاطبته بالأمر على تقدير وجوده وتوفر شرط التكليف فيه، فكذا تجوز مخاطبة الأعجمي على تقدير وجود =

الوجودِ؟ فأَمْرُ الأعجميِّ على تقدير البيانِ أقربُ، وههنا يسمَّى خطاباً لحصولِ أصلِ الفائدة.

وأما الثالثُ[(١)]: فإنَّما يلزمُ[(٢)] أنْ لو كانَ العامُّ نصّاً في الاستغراقِ، ولا كذلكَ، بل هو ظاهرٌ، وإرادةُ الخصوصِ به من كلامِ العربِ[(٣)] فمَنْ اعتقدَ العمومَ قطعاً فذلك لجهلهِ، بل يُعْتَقَدُ أنَّه محتمِلٌ للخصوص، وعليه الحكمُ بالعمومِ إنْ خُلِّيَ والظاهرَ، ويَنْتَظِرُ أنْ يُنَبَّه على الخصوص[(٤)].

أما إرادةُ السبْعةِ بالعشَرةِ، والبقرِ بالإبل؛ فليس من كلامِ العربِ، بخلاف ما ذكرنَاهُ. والله أعلم.



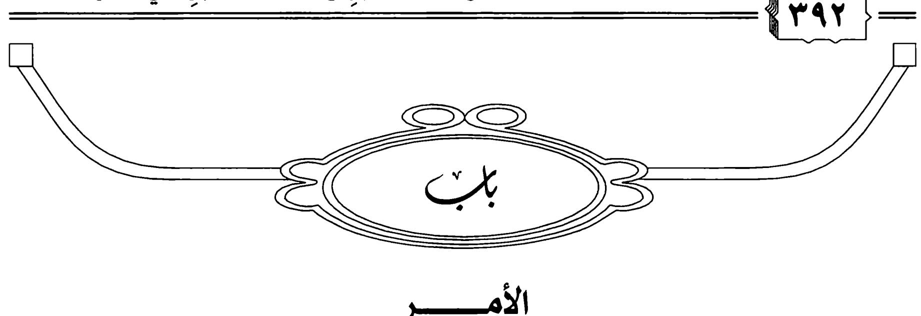
= المبيِّن له، بل هو أولى من المعدوم؛ لأنه موجود بالفعل. فكذا تجوز المخاطبة بالمجمل من باب أَوْلَى على تقدير البيان، وأيضاً لما فيه من الفائدة.

(١) أي: الجواب عن الدليل الثالث للمذهب الثاني، حيث قالوا: إن الخطاب بالعامِّ دون تخصيص فيه تجهيل.

(٢) أي: التجهيل بالمراد.

(٣) أي: يفهم عن العرب أنهم يتكلمون بالعامِّ ويريدون به الخاصَّ من غير أن يُتَّهموا بالتجهيل، فكيف يُتَّهَم الشرع بالتجهيل إذا خاطب بالمجمل؟

(٤) أي: من خوطب بالعامِّ الخالي عن قرينةٍ تدلُّ على التخصيص، حمله على ظاهره حتى يرد دليل التخصيص.



الأمـــرِ

الأمرُ: استدعاءُ الفعلِ بالقول على وجه الاستعلاء[١].

وقيل: هو القولُ المقتضي طاعةَ المأمورِ بفعل المأمورِ به[٢].

وهو فاسدٌ إذ تتوقَّفُ معرفةُ المأمورِ على معرفةِ الأمرِ، والحدُّ ينبغي أن يُعَرِّفَ المحدودَ فَيفْضِي إلى الدور[٣].

وللأمرِ صيغةٌ[٤] مُبَيِّنةٌ تدلُّ بمجردها على كونها أمراً إذا تعرَّت عن القرائنِ وهي: «افعلْ»[٥] للحاضر، ولْيَفْعَلْ[٦] للغائب. هذا قولُ الجمهورِ.

---

(١) وهو تعريف أبي الخطاب.

(٢) وهو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني.

(٣) وجه فساده: أن لفظة «المأمور، والمأمور به» مشتقَّان من الأمر، فتتوقَّف معرفتهما على معرفة المشتقِّ منه وهو «الأمر». ولو عرَّفنا الأمر بهما لتوقف معرفته عليهما. وإذا توقَّفت معرفة كل منهما على الآخر كان دوراً، وبطل التعريف.

(٤) هل للأمر صيغة تخصُّه؟ مذهبان: الأول نعم وهو للجمهور.

(٥) نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

(٦) نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩]. وهناك صيغة ثالثة وهي، اسم فعل الأمر؛ نحو قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]. وصيغة رابعة وهي: المصدر النائب عن فعل الأمر؛ نحو: قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

وزعمتْ[١] فرقةٌ من المبتدعةِ أنَّهُ لا صيغَة للأمرِ؛ بناءً على خيالهم أنَّ الكلامَ معنى قائمٌ بالنفْس، فخالفوا الكتابَ والسُّنَّةَ وأهلَ اللغةِ والعرفَ:

أما الكتابُ: فإنَّ اللهَ تعالى قال لزكريا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٠﴾ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١٠، ١١] فلم يُسمِّ إشارتَهُ إليهم كلاماً.

وقال لمريم: ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦][٢] فالحجَّةُ فيه مثلُ الحجَّةِ في الأولِ.

وأما السنةُ: فإنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**إن الله عَفَا لأمَّتي عَمَّا حدَّثَتْ به أَنْفُسَها ما لَمْ تتكلَّمْ أَوْ تعمَلْ به**»[٣].

وقال لمعاذ: «**أَمْسِكْ عليكَ لسانَكَ**»، قال: وإنَّا لمؤاخذونَ بما نقولُ؟ قال: «**ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ؛ وهلْ يَكُبُّ الناسَ على مناخِرِهِمْ إلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ**»[٤].

وقال: «**إذا قالَ الإمامُ: ولا الضَّالِّينَ؛ فقولوا: آمينَ**»[٥]. ولم يُرِدْ بذلك ما في النفْسِ.

---

(١) هذا هو المذهب الثاني.

(٢) الحجَّة فيه أن الله لم يسمِّ إشارتها إلى عيسى عليه السلام كلاماً.

(٣) رواه البخاري. ووجهه أنه فرَّق بين الكلام وحديث النفس. فدلَّ على أنه غيره.

(٤) رواه أحمد والترمذي. ووجهه مثل الأول.

(٥) متَّفق عليه. ووجهه: أنه أراد الكلام والنطق، ولم يرد حديث النفس؛ فدلَّ ذلك على اختلافهما.

وأما أهلُ اللسانِ(١): فإنَّهم اتفقوا عن آخرهم على أنَّ الكلامَ: اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ.

واتَّفق الفقهاءُ(٢) بأجْمَعِهِمْ على أنَّ مَنْ حَلَفَ لا يتكلَّمُ، فحدَّثَ نفْسَهُ بشيءٍ دونَ أنْ ينطقَ بلسانهِ لم يحنثْ؛ ولو نطقَ حَنَثَ.

وأهلُ العرفِ(٣) كلُّهم يُسمُّون الناطقَ: متكلماً، ومَنْ عداهُ: ساكتاً أو أخرسَ. ومَنْ خالفَ كتابَ الله تعالى وسنَّةَ رسولِهِ ﷺ وإجماعَ الناسِ كلِّهم على اختلافِ طبقاتِهم فلا يُعتَّدُ بخلافه.

فأمَّا الدليلُ(٤) على أنَّ هذه صيغةُ الأمرِ: فاتِّفاقُ أهلِ اللسانِ على تسميةِ هذه الصيغةِ أمراً.

ولو قال رجلٌ لعبده(٥): «اسقني ماءً» عُدَّ آمراً، وعُدَّ العبدُ مطيعاً بالامتثالِ وعاصياً بالتركِ، مستحقّاً للأدبِ والعقوبةِ.

فإن قيل: هذه الصيغةُ مشتركةٌ بينَ:

الإيجابِ كقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨].

والندبِ كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣].

والإباحةِ كقوله: ﴿فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢].

والإكرام كقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦].

---

(١) أي: الدليل الثالث، وهو إجماع أهل اللغة على أن الكلام اسم وفعل وحرف. فالقول بأن الكلام معنى قائم بالنفس باطل لمخالفته الإجماع.

(٢) هذا هو الدليل الرابع، وهو مخالفة إجماع الفقهاء.

(٣) هذا هو الدليل الخامس، وهو مخالفة أهل العرف.

(٤) هذا هو الدليل الأول على أن صيغة «افعل» هي صيغة الأمر.

(٥) هذا هو الدليل الثاني.

والإهانةِ كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

والتهديدِ كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

والتعجيزِ كقوله: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠].

والتسخيرِ كقوله: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥].

والتسويةِ كقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦].

والدعاءِ كقوله: «اللهم اغفر لي».

والخبر كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، وقولِ النبيِّ ﷺ: **«إذا لم تستحِ فاصنعْ ما شئتَ»**[1].

والتمني كقول الشاعر[2]:

ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا انجلي

فالتعيينُ يكون تحكُّماً[3].

قلنا: هذا[4] لا يصحُّ لوجهين:

أحدهما: مخالفةُ أهلِ اللسانِ؛ فإنَّهم جعلوا هذه الصيغةَ أمراً. وفرَّقوا بينَ الأمرِ والنهيِ فقالوا: بابُ الأمر: «افْعَلْ»، وباب النهيّ: «لا تَفْعَلْ»، كما ميَّزوا بين الماضي والمستقبل، وهذا أمرٌ نعلمُه

---

(١) رواه البخاري.

(٢) هو امرؤ القيس، وتمام البيت:
ألا أيُّها الليل الطويل ألا انجلي ... بصبحٍ وما الإصباح منك بأمثل

(٣) والمعنى: أن صيغة «افعل» إذا كانت مشتركة بين هذه المعاني كلِّها، فتخصيصكم بأنها للوجوب ترجيح بلا مرجِّح، وهذا تحكُّم.

(٤) أي: اشتراك الصيغة بين الأمر وغيره من المعاني.

بالضرورةِ عن كلِّ لسانٍ من العربيةِ والعجميةِ والتركيةِ وسائر اللغات، لا يُشَكِّكُنا فيه إطلاقٌ مع قرينةِ التهديد ونحوه في نوادر الأحوال(١).

الثاني: أنَّ هذا يُفضي إلى سَلْبِ فائدةٍ كبيرةٍ من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثيرٍ من الفائدةِ.

وفي الجملة: فالاشتراطُ على خلافِ الأصل؛ لأنّه يُخِلُّ بفائدةِ الوضع، وهو: الفَهْمُ(٢).

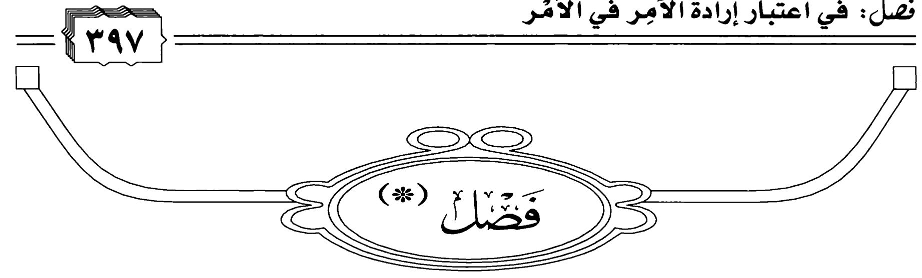
فالصحيحُ: أنّ هذه صيغةُ الأمرِ، ثمَّ تُسْتَعْمَلُ في غيره مجازاً مع القرينةِ؛ كاستعمالِ ألفاظِ الحقيقةِ بأسرها في مجازِها. والله أعلم.



---

(١) والمعنى: أن استعمال الصيغة في غير الأمر عملاً بالقرينة نادر، وهذا لا يشكِّكنا في أنها وضعت أصالةً للأمر.

(٢) أي: أن الأصل وضع كلِّ لفظ لمعنى، وإلا أصبحت اللغة مسلوبة الفائدة، واختلَّ الفهم، وذلك لاحتياجه إلى قرينة تحدِّد المعنى المراد، وإذا لم توجد القرينة لا يحصل المقصود من الكلام.



فَصْلٌ (*)

ولا يشترطُ في كونِ الأمرِ أمراً: إرادةُ الآمرِ في قولِ الأكثرينَ[١].

وقالت المعتزلةُ: إنّما يكونُ أمراً بالإرادةِ. وحدَّهُ بعضُهم بأنَّه: إرادةُ الفعلِ بالقولِ على وجه الاستعلاءِ[٢].

قالوا[٣]: لأنَّ الصيغةَ متردِّدةٌ بين أشياءَ فلا ينفصلُ الأمرُ منها ممَّا ليس بأمرٍ إلا بالإرادةِ.

ولأنَّ[٤] الصيغةَ إنْ كانت أمراً لذاتِها فهو باطلٌ بلفظ التهديدِ. أو لتجرُّدِها عن القرائنِ، فيبطُلُ بكلامِ النائمِ والساهي[٥].

فثبتَ أنَّ المتكلمَ بهذه الصيغةِ على غير وجهِ السهوِ غرضُهُ إيقاعُ المأمورِ به، وهو نفْسُ الإرادةِ.

ولنا[٦]: أنَّ اللهَ أمرَ إبراهيمَ عليه السلام بذبحِ ولدِهِ ولم يُرِدهُ منه. وأمرَ

(*) اعتبار إرادة الآمِر في الأمْر.

(١) أي: أن صيغة الأمر كافية في إثبات الأمر، من غير اشتراط إرادة الآمِر امتثال المأمور.

(٢) فإرادة الفعل المأمور به شرط في الأمر.

(٣) الدليل الأول للمعتزلة. ومفاده: أن صيغة الأمر «افعل» مستعملة في عدد من المعاني، ولا نستطيع تمييز الأمر من غيره إلا بالإرادة.

(٤) الدليل الثاني.

(٥) لأن الصيغة في حقِّهما ليست أمراً.

(٦) أدلَّة الجمهور على عدم اشتراط الإرادة في الأمر.

إبليسَ بالسجودِ ولم يُرِدْهُ منه، إذ لو أرادَهُ لوقعَ، فإنَّ الله تعالى فَعَّالٌ لما يريدُ.

دليلٌ ثانٍ: أنَّ الله تعالى أمرَ بأداءِ الأماناتِ بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] ثم لو ثبتَ أنَّهُ لو قال: «والله لأُؤَدينَّ أمانتَكَ إليك غداً إنْ شاءَ اللهُ» فلم يفعلْ لم يَحنَثْ، ولو كانَ[١] مراداً لله لوجبَ أنْ يحنَثَ؛ فإنَّ اللهَ تعالى قد شاءَ ما أمرهُ به مِن أداءِ أمانتهِ.

دليلٌ آخرُ: أنَّ دليلَ الأمرِ ما ذكرنا عن أهلِ اللسان، وهُمْ لا يشترطونَ الإرادةَ[٢].

ودليلٌ آخرُ: أنَّا نجدُ الأمرَ متميِّزاً عن الإرادةِ، فإنَّ السلطانَ لو عاتبَ رجلاً على ضربِ عبدهِ، فمهَّد[٣] عُذْرَهُ بمخالفتِهِ أوامِرَهُ، فقالَ له بينَ يدي المَلِكِ: «أَسْرِجِ الدابةَ» وهو لا يريدُ أنْ يُسْرِجَ لما فيه من خطرِ الهلاكِ للسيد.

ولأنَّهُ قصدَ تمهيدَ عُذْرِهِ، ولا يتمهَّدُ إلا بمخالفتِهِ وتَرْكِهِ امتثالَ أمرِهِ، وهو أمرٌ لولاه لما تمهَّد العذرُ، وكيف لا يكونُ أمراً وقد فَهِمَ العبدُ والمَلِكُ والحاضرون منهُ الأمرَ[٤]؟

فأمَّا الاشتراكُ في الصيغةِ فقد أجبنَا عنه.

---

(١) أي: الأداء.

(٢) أي: أن أهل اللغة سَمُّوا صيغة «افعل» أمراً مطلقاً، ولم يشترطوا الإرادة، وإلا لنقل إلينا.

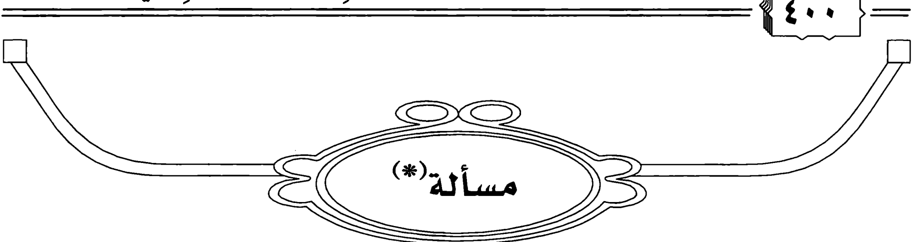
(٣) أي: برَّرَ.

(٤) فدلَّ هذا على أن الأمر لا تُشْتَرط فيه إرادة فعل المأمور به.

ولأنَّنا قد حدَّدنَا الأمرَ بأنّه: استدعاءُ الفعلِ بالقولِ، ومع التهديد لا يكونُ استدعاءً. وهذا الجوابُ عن الكلامِ الثاني[1]، فإنَّا نقولُ: هي أمرٌ؛ لكونها استدعاءً على وجه الاستعلاءِ، ويخرجُ من هذا: النائمُ والساهي؛ فإنَّه لا يوجدُ على وجه الاستعلاءِ. والله أعلم.



(١) أي: الوجه الثاني من الدليل الثاني للمعتزلة.



مسألة(*)

إذا وردَ الأمرُ متجرِّداً عن القرائنِ اقتضى الوجوبَ في قولِ الفقهاءِ وبعضِ المتكلِّمينَ(١).

وقال بعضُهم(٢): يقتضي الإباحةَ؛ لأنَّها أدنى الدرجاتِ، فهي مستيقَنَةٌ، فيجبُ حملُهُ على اليقين.

وقال بعضُ المعتزلةِ(٣): يقتضي الندبَ؛ لأنَّه(٤) لا بدَّ من تنزيل الأمرِ على أقلِّ ما يشتركُ فيه الوجوبُ والندبُ؛ وهو: طلبُ الفعلِ واقتضاؤه.

وأنَّ فعلَهُ خيرٌ من تركهِ، وهذا معلومٌ.

أما لزوم العقابِ بتركه فغيرُ معلوم؛ فيتوقَّفُ فيه(٥).

ولأن(٦) الأمرَ طلبٌ، والطلب يدَلُّ على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسنٌ فيصحُّ طلبُهُ، وما زاد على ذلك درجةٌ لا يدلُّ

(*) مُقْتَضى الأمر المجرَّد عن القرائن.

(١) وهو قول الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة.

(٢) هذا القول الثاني ودليله. (٣) هذا القول الثالث.

(٤) الدليل الأول للمعتزلة.

(٥) فالحمل على المعلوم؛ وهو: أن فعل المأمور به خير من تركه، أَوْلى من الحمل على المجهول؛ وهو لزوم العقاب على الترك.

(٦) الدليل الثاني للمعتزلة.

عليها مطلقُ الأمرِ ولا يلزمُ منه(١).

ولأنَّ(٢) الشارعَ يأمُرُ بالمندوباتِ والواجباتِ معاً، فعندَ وروده يحتملُ الأمرين معاً، فيحملُ على اليقين(٣).

وقالت الواقفيَّةُ(٤): هو على الوقفِ حتى يردَ الدليلُ ببيانِه؛ لأنّ كونَهُ موضوعاً لأحدِ هذه الأقسامِ إمّا أنْ يُعلمَ بنقلٍ أو عقلٍ، ولم يوجد أحدُهما فيجبُ التوقفُ فيه.

ولنا(٥): ظواهرُ الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ وقولُ أهلِ اللسان.

أما الكتابُ: فقولُهُ تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] حذَّر الفتنةَ والعذابَ الأليمَ في مخالفة الأمرِ، فلولا أنّه مقتضٍ للوجوبِ لَمَا لحقهُ ذلك.

وأيضاً: قولُ اللهِ تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦](٦).

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] ذمَّهم على ترك امتثالِ الأمرِ، والواجبُ: ما يُذَمُّ بتركهِ.

ومن السُّنَّةِ: ما روى البراءُ بْن عازبٍ: أنَّ النبيَّ ﷺ أمرَ أصحابَهُ بفسخِ الحجِّ إلى العمرةِ فردُّوا عليه القولَ فغضبَ، ثمَّ انطلقَ حتى دخلَ

---

(١) فَحَمَلْنا الأمر على أقلِّ ما يقتضيه، ولم نحمله على الزيادة.

(٢) الدليل الثالث للمعتزلة.

(٣) وهو الندب دفعاً للاشتراك؛ لأنه خلاف الأصل.

(٤) هذا هو المذهب الرابع.

(٥) أدلَّة الجمهور على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

(٦) قد دلَّت على أن الأمر المطلق يفيد الإيجاب؛ لأن الواجب لا خيرة فيه.

على عائشةَ غضبانَ فقالتْ: «مَنْ أغضبكَ أغضبَهُ اللهُ؟» فقال: «**ومالي لا أغضبُ وأنا آمرُ بالأمرِ فلا أُتَّبعُ**»[(١)].

فإن قيل: هذا في أمرٍ اقترنَ به ما دلَّ على الوجوبِ[(٢)].

قلنا: النبيُّ ﷺ إنّما علَّلَ غضبَه بتركهم اتباعَ أمرهِ؛ ولولا أنَّ أمرَهُ للوجوبِ لما غَضِبَ مِن تركهِ.

وقولُ النبيِّ ﷺ: «**لولا أنْ أشقَّ على أمَّتي لأمرتُهم بالسواكِ عند كلِّ صلاةٍ**»[(٣)] والندبُ غيرُ شاقٍّ، فدلَّ على أنَّ أمرَهُ اقتضى الوجوبَ.

وقولُهُ عليه السلام لبريرةَ: «**لو راجعتيه**» فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «**إنما أنا شافعٌ**» فقالت: «لا حاجة لي فيه»[(٤)]. وإجابةُ شفاعةِ النبي ﷺ مندوبٌ إليها، فدلَّنا ذلك على: أنَّ أَمْرَهُ للإيجاب.

الثالث[(٥)]: إجماعُ الصحابة ﷺ فإنهم أجْمعوا على وجوبِ طاعةِ الله ـ تعالى ـ وامتثالِ أوامرِه منْ غير سؤالِ النبي ﷺ عَمَّا عَنى بأوامرِه.

وأوْجَبوا أخذَ الجزية مِنَ المجُوسِ بقوله: «**سُنُّوا بهم سُنَّة أهلِ الكتاب**»[(٦)].

وغَسْلَ الإناء مِنَ الوُلُوغِ بقوله: «**فلْيَغْسِلْهُ سبْعاً**»[(٧)].

---

(١) رواه البخاري ومسلم. ولو كان الأمر يقتضي الندب أو الإباحة لما غضب ﷺ.

(٢) وهو الغضب.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

(٤) أخرجه البخاري ومسلم.

(٥) من الأدلَّة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

(٦) أخرجه مالك في الموطأ.

(٧) أخرجه البخاري ومسلم.

والصلاةَ عندَ ذكْرِها بقوله: «**فَلْيُصَلِّها إذا ذَكَرَها**»[(١)].

واستدلَّ أبو بكر ﵁ على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

ونظائرُ ذلك مما لا يَخْفَى يدُلُّ على إجماعهم على اعتقادِ الوجوبِ.

الرابع[(٢)]: أن أهل اللغة عَقَلُوا مِنْ إطلاقِ الأمْرِ الوجوب؛ فإنَّ السيدَ لوْ أمَرَ عبدَه فخالفَهُ: حَسُنَ ـ عندهم ـ لَوْمُهُ وتَوْبيخُه، وحَسُنَ العُذْرُ في عقوبتِهِ لمخالفَتِه الأمْرَ، والواجبُ ما يعاقَبُ بتركِهِ، أو يُذَمُّ بتركِه.

فإن قيل: إنَّما لَزِمَتِ العقوبةُ؛ لأن الشريعةَ أوجبتْ ذلك[(٣)].

قلنا: إنَّما أوجبتْ طاعتَه إذا أتى السيدُ بما يقتضي الإيجابَ، ولو أَذِنَ لهُ في الفعلِ أو حرَّمَهُ عليه لم يجبْ عليه.

ولأن مخالفةَ الأمر معصيةٌ، قال الله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، ويقال: «أمرتكَ فعصيتَني»، وقال الشاعر[(٤)]:

أمرتُكَ أمراً حازماً فعَصَيْتَني

والمعصيةُ موجبةٌ للعقوبة؛ قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم.

(٢) من الأدلَّة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

(٣) أي: طاعة العبد لسيِّده.

(٤) هو: الحصين بن المنذر الرقاشي. والبيت بتمامه هو:
أمرتك أمراً حازماً فعصيتني   فأصبحت مسلوب الإمارة نادما

وأما[١] قول من قال: «نحملُه على الإباحة؛ لأنه اليقينُ» فهو باطلٌ[٢]؛ فإنَّ الأمرَ[٣]؛ استدعاءٌ وطلبٌ، والإباحةُ ليست طلباً ولا استدعاءً، بلْ إذنٌ لهُ وإطلاقٌ.

وقدْ أَبْعَدَ[٤] مَنْ جعلَ قوله: «افْعَلْ» مشتركاً بين الإباحةِ والتهديدِ الذي هو المنعُ والاقتِضاءُ؛ فإنَّا ندركُ في وضعِ اللغات ـ كلِّها ـ تفرقةً بين قولهم: «افْعَلْ» و«لا تفْعَلْ» و«إن شئْتَ فافْعَلْ» و«إن شئْتَ فلا تَفْعَلْ».

حتى[٥] لو قَدَّرْنا انتِفاء القرائنِ كلِّها: يسبقُ إلى الأفهامِ اختلافُ معاني هذه الصيَغ، ونعلمُ قطعاً أنها ليستْ أساميَ مترادفةً على معنى واحدٍ؛ كما ندركُ التفرقةَ بين قولهم: «قامَ» و«يقومُ» في: أن هذا ماضٍ، وذاك مستقبلٌ. وهذا أمرٌ يُعْلَم ضرورةً، ولا يشكِّكُنا فيه إطلاقٌ مع قرينةِ التهديد.

وبالطريقِ الذي نعرفُ أنه لم يوضَعْ للتهديد يُعلَمُ أنه لم يوضَعْ للتخييرِ.

وقول[٦] من قال: «هو للندب؛ لأنَّه اليقينُ»: لا يصحُّ؛ لوجهين:

---

(١) جواب عن دليل المذهب الثاني. (٢) باطل من ثلاثة أوجه.
(٣) الوجه الأول باطل من جهة التعريف.
(٤) الوجه الثاني باطل من جهة وضع اللغة.
(٥) الوجه الثالث باطل من جهة الضرورة.
(٦) جواب عن أدلَّة المذهب الثالث.

أحدهما: أنَّا قد بيَّنا أنَّ مقتضَى الصيغةِ الوجوبُ بما ذكرنا من الأدلَّة[١].

والثاني: أنَّ هذا[٢] إنَّما يصحُّ أنْ لو كانَ الوجوبُ ندباً وزيادةً[٣]، ولا كذلك؛ لأنَّه يدخل من حَدِّ الندبِ جوازُ التركِ، وليس بموجودٍ في الوجوب.

وأما[٤] أهلُ الوقف: فغايةُ ما معهم: المطالبةُ بالأدلَّةِ وقد ذكرنَاها[٥].

ثم قد سلَّموا أنَّ الأمرَ اقتضى ترجيحَ الفعلِ على التركِ، فيلزمُهُمْ أنْ يقولوا بالندبِ ويتوقَّفوا فيما زادَ، كقولِ أصحابِ الندبِ[٦].

أما القولُ بأنَّ الصيغةَ لا تفيدُ شيئاً: فتسفيهٌ لواضعِ اللُّغةِ وإخلاءٌ للوضعِ عن الفائدةِ بمجرده[٧].

وإنْ توقَّفوا لمطلقِ الاحتمالِ[٨] لزمَهُمْ التوقُّفُ في الظواهر

---

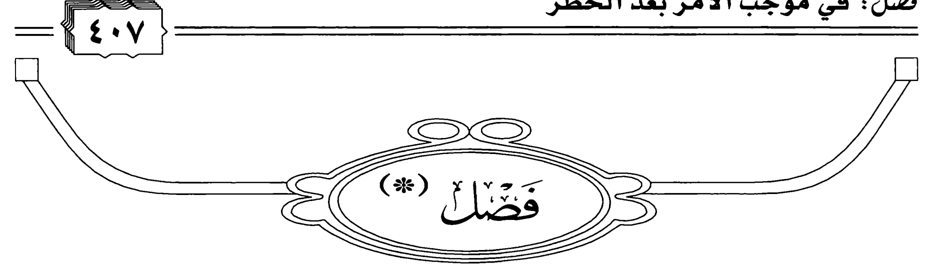
(١) من الكتاب والسُّنة والإجماع وعرف أهل اللغة، ولا شكَّ أن النقليَّ مقدَّم على العقلي.
(٢) أي: حمل الأمر على الندب لعدم الزيادة فيه.
(٣) فتسقط الزيادة (الوجوب) لأنها مشكوك فيها ويبقى الأصل.
(٤) جواب عن دليل المذهب الرابع.
(٥) من الكتاب والسُّنة والإجماع واللغة، فبطل التوقُّف. هذا أولاً.
(٦) أي: يتوقَّفوا فيما زاد على درجة الندب وحينئذ يوافقون أصحاب المذهب الثالث القائلين بالندب. وهذا ثانياً.
(٧) لأنه قد وضع لكلٍّ لفظ معنى، فبطل التوقف. وهذا ثالثاً.
(٨) من وجوب وندب وغيرهما.

كلِّها(١)، وتركُ العملِ بما لا يفيدُ القطعَ، وإطراحُ أكثرِ الشريعةِ فإنَّ أكثرَها إنَّما ثبتَ بالظنونِ(٢). والله أعلم.



(١) لأن كلَّ ظاهر له معنيان: راجح ومرجوح.

(٢) وهذا هو الوجه الرابع من الجواب.



فَصْلٌ (*)

إذا وردتْ صيغةُ الأمرِ بعدَ الحظرِ اقتضتِ الإباحةَ(١)، وهو ظاهرُ قولِ الشافعي.

وقال أكثرُ الفقهاءِ والمتكلمينَ: تُفيدُ ما كانتْ تُفيدُ لولا الحظرُ(٢)؛ لعمومِ أدلَّةِ الوجوبِ(٣).

ولأنّها(٤) صيغةُ أمرٍ مجرَّدةٍ عن قرينةٍ أشبهتْ ما لم يتقدَّمْهُ حظرٌ.

ولأنَّ(٥) صيغةَ الأمرِ اقتضتْ نسخَ الحظرِ، وقد يُنْسَخُ بإيجابٍ ويُنْسَخُ بإباحةٍ، وإذا احتملَ الأمرينِ بقيَ الأمرُ على مقتضاهُ في الوجوبِ.

ولأنّ(٦) النهيَ بعد الأمرِ يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلكَ الأمرُ بعد الحظرِ.

وقال قومٌ(٧): إنْ وردَ الأمرُ بعدَ الحظرِ بلفظةِ «افعل» كقولنا(٨).

(*) في موجب الأمر بعد الحظر.

(١) وهو المذهب الأول.

(٢) وهو المذهب الثاني.

(٣) الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٤) الدليل الثاني.

(٥) الدليل الثالث.

(٦) الدليل الرابع.

(٧) وهو المذهب الثالث: التفصيل: وحاصله: إذا كان الأمر بعد الحظر بصيغة (افعل) كان للإباحة، وإن كان بصيغة ولفظ الأمر الصريح كقوله: «أنتم مأمورون بكذا»، رُجِعَ إلى ما كان عليه قبل الحظر وهو الوجوب.

(٨) أي: في المذهب الأول.

وإنْ وردَ بغير هذه الصيغةِ كقوله: «أنتمْ مأمورونَ بعد الإحرامِ بالاصطياد»: كقولهم[١]؛ لأنَّه في الأولِ انصرفَ بعرفِ الاستعمالِ إلى رَفْعِ الذمِّ فقط حتى رجعَ حكمُهُ إلى ما كانَ، وفي الثاني لا عُرْفَ له في الاستعمالِ فيبقى على ما كان[٢].

ولنا[٣]: أنَّ عُرْفَ الاستعمالِ في الأمرِ بعد الحظرِ: الإباحةُ؛ بدليل: أنَّ أكثرَ أوامرِ الشرع بعدَ الحظرِ للإباحةِ؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠] ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وقولُ النبيِّ ﷺ: **«كنتُ نهيتُكم عن زيارةِ القبورِ، فزوروها»**[٤]، و**«نهيتُكم عن ادِّخارِ لحومِ الأضاحي فوق ثلاثٍ، فأَمْسِكوا ما بدا لكم»**[٥]، و**«نهيتُكم عن النبيذِ إلا في سقاءٍ، فاشربوا في الأوعيةِ كلِّها، ولا تشربوا مسكراً»**[٦].

وفي العرفِ: أنَّ السيدَ لو قال لعبده: «لا تأكلْ هذا الطعامَ» ثم قال: «كُلْهُ»، أو قال لأجنبي: «ادخل داري وكلْ من ثماري»: اقتضى ذلك رفعَ الحظرِ دون الإيجابِ ولذلك لا يَحْسُنُ اللَّوْمُ والتوبيخُ على تركه.

---

(١) أي: في المذهب الثاني.

(٢) مفاد هذا الدليل: أنَّ الأمر بعد الحظر بصيغة (افعل) يحمل على الوجوب، إلَّا أنَّ العرف صرفه بقرينة الحظر إلى الإباحة. أمَّا إن كان بلفظ الأمر الصريح فيبقى على أصله، وهو الوجوب، لعدم وجود عرف استعمالي يصرفه.

(٣) أي: دليل المذهب الأول على أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة.

(٤) رواه مسلم.

(٥) رواه مسلم وابن ماجه.

(٦) رواه مسلم مع اختلاف يسير من اللفظ.

فإن قيلَ: فقد قالَ اللهُ تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

قلنا: ما استفيدَ وجوبُ القتلِ بهذه الآيةِ؛ بل بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢].

وأمَّا[١] أدلَّةُ الوجوبِ: فإنّما تدلُّ على اقتضائه مع عدمِ القرائنِ الصارفةِ له بدليلِ المندوبات وغيرها، وتَقَدُّمُ الحظرِ قرينةٌ صارفةٌ لما ذكرناه.

وقولُهم: إنَّ النسخَ يكونُ بالإيجابِ.

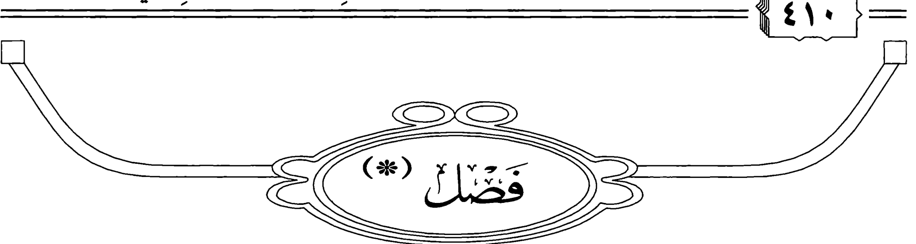
قلنا: النسخُ إنّما يكونُ بالإباحةِ التي تضمّنها الإيجابُ، والإيجابُ زائدٌ لا يلزمُ من النسخِ، ولا يُسْتَدَلُّ به عليه.

وأمَّا النهيُ بعدَ الإيجابِ: فهو مقتضٍ لإباحةِ التركِ؛ كقوله عليه السلام: «**توضَّؤوا من لحومِ الإبلِ ولا تتوضَّؤوا من لحومِ الغنمِ**»[٢] وإن سلَّمنا فالنهي آكدُ. والله أعلم.



(١) بدأ من هنا يجيب عن أدلَّة المذهب الثاني.

(٢) رواه ابن ماجه وأحمد في المسند.



فَصْلٌ (*)

الأمرُ المطلقُ[١] **لا يقتضي التكرارَ**[٢] في قول أكثرِ الفقهاءِ والمتكلمينَ، وهو اختيارُ أبي الخطابِ.

وقال القاضي وبعضُ الشافعيةِ: يقتضي التكرارَ[٣]؛ لأنَّ قولَهُ[٤]: «صُمْ» ينبغي أنْ يعمَّ كلَّ زمانٍ، كما أنَّ قولَهُ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يعمُّ كلَّ مشركٍ؛ لأنَّ إضافةَ الأمرِ إلى جميع الزمان؛ كإضافة لفظِ المشركِ إلى جميع الأشخاص.

ولأنَّ[٥] الأمرَ بالشيء نهيٌ عن ضدِّهِ، وموجَبُ النهيِّ: تركُ المنهيِّ أبداً، فليكنْ موجَبُ الأمرِ: فعلُ الصومِ أبداً، فإنَّ قولَهُ: «صُمْ» معناه: «لا تُفطِرْ» وقولَهُ: «لا تُفطِرْ» يقتضي التكرارَ أبداً[٦].

ولأنَّ[٧] الأمرَ يقتضي العزمَ والفعلَ، ثم إنه يقتضي العزمَ على

(*) دلالة صيغة الأمر على المرَّة أو التكرار.

(١) أي: المجرَّد عما يُشعر بالمرّة أو المرّات.

(٢) هذا المذهب الأول في المسالة، وهو لأكثر العلماء من الأصوليين والفقهاء، وهو الراجح.

(٣) المذهب الثاني في المسألة. (٤) الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٥) الدليل الثاني.

(٦) فكذلك الأمر يجب أن يقتضي الفعل أبداً بالقياس، والجامع بينهما الاشتراك في الاقتضاء والطلب.

(٧) الدليل الثالث. وهو قياس الفعل على العزم على الفعل.

التكرارِ فكذلك الموجَبُ الآخَرُ[١].

وقيل[٢]: إنْ عُلِّقَ الأمرُ على شرطٍ اقتضى التكرارَ، وإلا فلا يقتضيه؛ لأنَّ[٣] تعليقَ الحكمِ بالشرطِ كتعلُّقِهِ بالعلَّةِ، ثمَّ إنَّ الحكمَ يتكرَّرُ بتكرُّر علَّتِهِ فكذلك يتكرَّر بتكرُّرِ شرطِه.

ولأنه[٤] لا اختصاصَ له بالشرط الأولِ دونَ بقيةِ الشروطِ، ودليلُ اعتبارِهِ[٥]: النهيُ المعلَّقُ على شرطٍ.

وقيل[٦]: إنْ كُرِّر لفظُ الأمرِ كقولِهِ: «صَلِّ غداً ركعتين، صلِّ غداً ركعتين». اقتضى التكرار طلباً لفائدةِ الأمرِ الثاني[٧]، وحملاً له على مقتضاهُ في الوجوب والندبِ كالأوَّلِ[٨]. وحُكيَ هذا القولُ عن أبي حنيفةَ وأصحابِهِ.

---

(١) والمعنى: أن الأمر يقتضي وجوب الفعل ووجوب الاعتقاد والعزم، ثمَّ الاعتقاد والعزم يجب استدامتهما، فكذلك الفعل، فهذا قياس الفعل على العزم على الفعل، والجامع: أن كلّاً منهما موجَبٌ للأمر.

(٢) هذا مذهب ثالث في المسألة.

(٣) دليل أوَّل للمذهب الثالث.

(٤) دليل ثانٍ ومفاده: أن الأمر المعلَّق على عدد من الشروط؛ كالزكاة، فإنها لا تجب إلا إذا توفرت شروطها مِنْ مِلْكِ النِّصاب، وحولان الحول، فإن توفرت وجبت الزكاة، ويتكرَّر وجوبها بتكرُّر توافر تلك الشروط دون اختصاص الوجوب ببعضها دون بعض، فكذلك الأمر المطلق فإنه لا يختص بزمن دون زمن، فوجب أن يعمَّ كلَّ الأزمان.

(٥) أي: دليل اعتبار تكرار الأمر المعلَّق على شرط: النهي المعلَّق على شرط. فلو قال مثلاً: «إذا أكلت لحم جزور فلا تصلِّ إلا بوضوء» فإنه يتكرر النهي بتكرر الشرط، فقيس عليه الأمر المعلَّق على شرط، فيقتضي التكرار.

(٦) المذهب الرابع.

(٧) حتى لا يكون عبثاً.

(٨) حيث لا فرق بينهما.

ولنا[١]: أنَّ الأمرَ خالٍ عن التعرضِ لكميةِ المأمورِ به، إِذْ ليس في نفس اللفظ تعرُّضٌ للعددِ، ولا هو موضوعٌ لآحادِ الأعدادِ وضعَ اللَّفظِ المشتركِ[٢]، لكنَّهُ محتملٌ للإتمامِ ببيانِ الكمِّيةِ، فهو كقوله: «اقتل». لا نقولُ: هو مشتركٌ بين زيدٍ وعمرو، ولا فيه تعرُّضٌ لهما[٣]، فتفسيرُهُ بهما أو بأحدهما زيادةٌ على كلامٍ ناقصٍ[٤]، فإتمامهُ بلفظٍ[٥] دلَّ على تلك الزيادةِ[٦]، لا بمعنى البيانِ[٧]، فَيَحْصُلُ مِن هذا: أنَّ ذمَّتَهُ تبرأُ بالمرةِ الواحدةِ لأنَّ وجوبَها معلومٌ[٨] والزيادةُ لا دليلَ عليها، ولم يتعرَّض اللفظُ لها، فصارَ كما قَبْلَ الأمرِ[٩]، فإنّا كنا نقطعُ بانتفاءِ الوجوبِ، فقوله: «صُمْ» أزالَ القطعَ[١٠] في مرةٍ واحدةٍ،

---

(١) أدلَّة المذهب الأول على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.
(٢) أي: أن صيغة الأمر دالَّة فقط على طلب فعل المأمور به دون التعرُّض لعدد معيَّن، ولا للدلالة على آحاد الأعداد كما هو الشأن في المشترك الذي وضع لمعان متعدِّدة. فلا تقتضي التكرار؛ لأن الأمر يَصْدق على المرة الواحدة. فإذا قال الشارع: «صلِّ» فصلى مرة واحدة برئت ذمَّته وخرج من عهدة التكليف.
(٣) لأنه أمرٌ بالقتل فقط دون إضافة إلى شخص بعينه.
(٤) وهو الأمر بالقتل المجرَّد الذي يتحقَّق بقتل أي واحد.
(٥) مثل: زيد، ولمجرَّد. (٦) أي: فقط.
(٧) أي: أن الشارع لو فسَّر الأمر المجرَّد بأن المراد به قتل زيد وعمرو، أو قتل أحدهما دون الآخر، فإنَّ هذا التفسير زيادة على الأمر بالقتل المجَّرد، وهذه الزيادة إمَّا من جهة العدد وإمَّا من جهة التعيين، وكانت هذه الزيادة من قَبيل إتمام الناقص، لا من قبيل بيان أن الأمر المطلق فيه تعرُّض لتحديد الكمِّية.
(٨) ضرورة لتنفيذ الأمر.
(٩) أي: فصار الحال كما كان قبل الأمر من استصحاب البراءة الأصلية.
(١٠) أي: المراد أثبت القطع؛ أي: أن الامتثال بالصوم مرة واحدة ثابت بقطع ويقين، والزائد على ذلك لا دلالة للصيغة عليه، فيبقى على البراءة الأصلية.

فبقي الزائد كما كان[١].

ويعتضدُ هذا: باليمينِ والنذرِ والوكالةِ والخبرِ[٢].

بيانُه: أنّه لو قالَ: واللهِ لأصومَنَّ، أو: للهِ عليَّ أنْ أصومَ، برَّ بصوم يومٍ.

ولو قال لوكيله: طلِّق زوجتي. لم يكن له أكثرُ من تطليقةٍ.

ولو أمرَ عبده بدخول الدارِ أو بشراء متاعٍ. خرجَ عن العهدةِ بمرةٍ واحدةٍ، ولم يَحْسُن لومُه ولا توبيخُه.

ولو قال: «صمتُ» أو «سوف أصومُ» صَدَقَ بمرةٍ واحدةٍ[٣].

فإنْ قيلَ: فلِمَ حَسُن الاستفسارُ عنه[٤]؟

قلنا[٥]: هذا يلزمُكُمْ، إنْ كان يقتضي التكرارَ فلِمَ حسُنَ الاستفسارُ؟ ثم[٦] يبطلُ بما ذكرنَاهُ من الأمثلةِ بحُسْنِ الاستفسار مع أنّه لا يقتضي التكرارَ.

ثم[٧] إنَّه حَسُنَ الاستفسارُ؛ لأنَّه محتَمِلٌ على ما ذكرناهُ.

---

(١) أي: قبل صدور الأمر. من استصحاب البراءة من عهدة التكليف به.

(٢) هذا هو الدليل الثاني. ومفاده: أن اليمين والنذر والوكالة والخبر؛ فإنها تدلُّ على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

(٣) ولو اقتضى الأمر المطلق التكرار، لَمَا اكتفيَ بالمرَّة في كلِّ ما سبق.

(٤) أي: لو كان يفيد المرَّة، لما حسن الاستفسار عنه بقولك: هل تريد مرَّة أو مرَّات؟ لكنه حَسُنَ إذا: الأمر يفيد التكرار.

(٥) هذا هو الوجه الأول من الجواب.

(٦) هذا هو الوجه الثاني من الجواب.

(٧) هذا هو الوجه الثالث من الجواب، ومفاده: أن الأمر المطلق لمَّا كان محتملاً للتكرار، حَسُنَ الاستفسار من أجل هذا الاحتمال المُتَوَهَّم من المخاطب، وهذا لا يعني أنه يقتضي التكرار.

وقولُهُم[١]: «إنَّ (صُم) عامٌّ في الزمانِ» ليس بصحيح، إذْ لا يتعرضُ للزمانِ بعمومٍ ولا خصوصٍ، لكنَّ الزمانَ من ضرورته كالمكانِ[٢]، ولا يجبُ تَعْميمُ الأماكنِ بالفعل كذا الزمانُ[٣].

وليس هذا نظيرُ قوله: «فاقتلوا المشركين»[٤] بل نظيرُه: قولُهم: «صُمْ الأيامَ»[٥].

ونظيرُ مسألتِنا[٦]: قوله: «اقتل» مطلقاً، فإنّه لا يقتضي العمومَ في كلِّ مَنْ يمكنُ قتلُه.

والفرقَ[٧] بين الأمر والنهي: أنَّ الأمرَ يقتضي وجودَ المأمورِ مطلقاً والنهي يقتضي أنْ لا يوجد مطلقاً[٨].

---

(١) الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني القائلين بالتكرار.

(٢) أي: لا بدَّ أن يقع الصوم في زمان بالضرورة، كما أنه لا بدَّ له من مكان.

(٣) أي: كما لا يجب أن يعمَّ الفعل كلَّ مكان، حيث يكفي وقوعه في مكان واحد، فكذا لا يجب أن يعمَّ الفعل كلَّ زمان، حيث يكفيه زمان واحد. فدلَّ هذا على أن الأمر لا يقتضي التكرار.

(٤) لأن قوله: «صم» مطلق، والآية مقيَّدة بلفظ الجمع، فهو قياس فاسد.

(٥) حتى يقابل الأمر الزمني المطلق الأمر الزمني المقيَّد، وحينئذٍ يستفاد العموم من قرينة الجمع وهي الأيام فيفيد العموم. وهو خارج عن محلِّ النزاع؛ لأنَّ النزاع في الأمر المطلق عن قرينة.

(٦) أي: المناسب لمسألتنا وهي الأمر المطلق التمثيل بقوله: «اقتل» فإنه أمر مطلق لا يدلُّ على العموم، فيحصل الامتثال بقتل واحد، والأمر مثله، إذا لا يقتضي التكرار. وهو المطلوب.

(٧) هذا جواب عن الدليل الثاني للمذهب الثاني، حيث قاسوا الأمر على النهي في اقتضائه التكرار.
فَبَيَّنَ في الجواب: أنه قياس فاسد لوجود الفرق بينهما.

(٨) أي: إذا فعل المأمور به مرَّة فقد وُجِدَ مطلقاً، بخلاف النهي كقوله تعالى: =

والنفيُّ[(١)] المطلقُ يعمُّ، والوجودُ المطلقُ لا يعمُّ، فكلُّ ما وُجدَ مرةً فقد وُجِدَ مطلقاً، وما انتفى مرةً فما انتفى مطلقاً، ولذلك افترقا في اليمين والنذرِ والتوكيلِ والخبر[(٢)]، ولأنَّ الأمرَ[(٣)] يقتضي الإثباتَ والنهْيَ يقتضي النفْيَ.

والنفيُّ في النكرةِ يَعُمُّ والإثباتُ المطلقُ لا يَعُمُّ[(٤)].

وتحقيقُه[(٥)]: أنّه لو قال: لا تفعل مرةً واحدةً اقتضى العمومَ، ولو قال: «افعل مرةً واحدةً» اقتضى التخصيصَ بلا خلاف[(٦)].

وقولُهم: إنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌّ عن ضدِه[(٧)].

قلنا: إنّما هو نهيٌّ عما يقفُ الامتثالُ على تركه ضرورة الامتثال، فكان النهيُّ مقيداً بزمنِ امتثالِ الأمرِ.

وقولُهم[(٨)]: إنّ الأمرَ يقتضي الاعتقادَ على الدوامِ.

= ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] فإنَّ مقتضاه أن لا يوجد في جميع الأزمنة. وهذا هو الفرق الأول.

(١) هذا هو الفرق الثاني: ومعناه: أن النهي يقتضي النفي، والنفي يعمُّ جميع الأزمنة، والأمر يقتضي الوجود، والوجود لا يعمُّ، فلا يقتضي الأمر التكرار.

(٢) فمثلاً لو قال: والله لأصومنَّ: برَّ بفعل مرَّة واحدة، ولو قال: والله لا أصوم: حَنثَ بفعل مرَّة واحدة. وهكذا في النذر والتوكيل والخير.

(٣) هذا هو الفرق الثالث.

(٤) أي: أن النكرة في سياق النفي تعمُّ؛ مثل: لا رجل في الدار، أمَّا في سياق الإثبات فلا تعمُّ؛ مثل: أَكْرِم رجالاً، فيكفي أقل الجمع ثلاثة.

(٥) أي: تحقيق الكلام من هذا الفرق.

(٦) والمعنى: أن النهي إن قُيِّد بمرَّة اقتضى العموم والدوام، بخلاف الأمر إن قيِّد بمرَّة فلا يقتضي العموم ولا الدوام.

(٧) أي: في دليلهم الثاني.

(٨) أي: في دليلهم الثالث.

قلنا: يبطلُ بما إذا قال: افعل مرةً واحدةً.

والفرقُ بين الفعلِ والاعتقادِ: أنَّ الاعتقادَ ما وجبَ بهذا الأمرِ، إنَّما وجبَ بإخباره أنَّه يجبُ اعتقادُ أوامرِه، فمتى عَرَفَ الأمرَ ولم يعتقد وجوباً كان مكذِّباً(١).

وقولهم(٢): إنَّ الحكمَ يتكرَّرُ بتكرُّرِ العلَّةِ فكذا الشرطُ.

قلنا: العلَّةُ تقتضي حكمَها فيوجدُ بوجودِها(٣)، والشرطُ لا يقتضي، وإنّما هو بيانٌ لزمانِ الحكمِ، فإذا وُجدَ عندَهُ ما كان يثبتُ بالأمرِ المطلقِ؛ كاليمينِ والنذرِ وسائرِ ما استشهدنا به(٤).

وقولُهم(٥): إنَّ الواجبَ يتكرَّرُ بتكرُّرِ اللفظِ: لا يصحُّ؛ فإنَّ اللفظَ الثاني دلَّ على ما دلَّ عليه اللفظُ الأولُ، فلا يصحُّ حملهُ على واجب سواه، ولذلك لو كرَّرَ اليمينَ فقال: والله لأصومَنَّ والله لأصومَنَّ، برَّ بصوم يوم واحدٍ.

وقد نُقلَ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**والله لأغزُوَنَّ قريشاً ثلاثاً**»(٦) ثمَّ غزاهم غزوةَ الفتحِ.

ولو كرَّرَ لفظَ النذرِ لكان الواجبُ به واحداً. وفائدةُ اللفظِ الثاني تحصيلُ التأكيدِ، فإنَّه من سائغِ كلامِ العربِ.

---

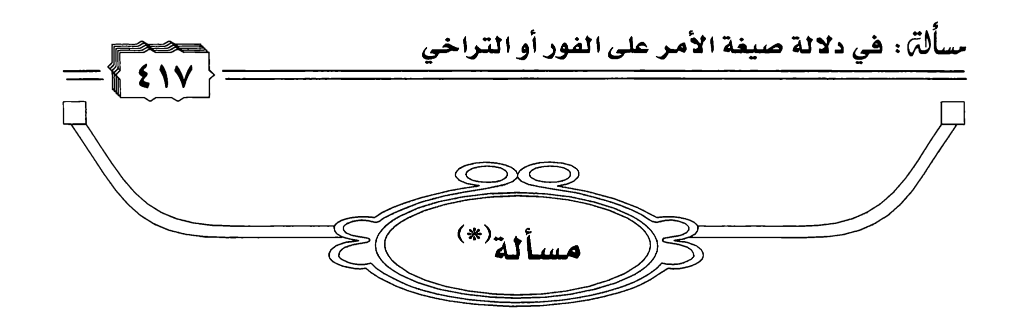
(١) أي: للشرع فيصير كافراً، بخلاف الفعل فإنه يجب بصيغة الأمر.

(٢) أي: أصحاب المذهب الثالث.

(٣) أي: وينتفي بانتفائها، بخلاف الشرط فإنه لا يقتضي الحكم.

(٤) فلو قال: والله لأصومن إن نجحت، فلا يجب عليه إلا مرَّة واحدة، وتبرأ ذمَّته بها، فالشرط لا يقتضي إلَّا مرَّة كالأمر المطلق.

(٥) أي: أصحاب المذهب الرابع. (٦) رواه أبو داود والبيهقي.



مسألة(*)

الأمرُ يقتضي فعلَ المأمورِ به على الفورِ(١) في ظاهرِ المذهبِ وهو قولُ الحنفيةِ.

وقال أكثرُ الشافعيةِ: هو على التراخي(٢)؛ لأنَّ الأمرَ(٣) يقتضي فعلَ المأمورِ لا غيرُ. أمَّا الزمانُ: فهو لازمُ الفعلِ؛ كالمكانِ والآلةِ والشخصِ، فيما إذا أمرَهُ بالقتلِ، فلا يدلُّ على تعيينِ الزمانِ، كما لا يدلُّ على تعيين المكانِ والآلةِ(٤).

ولأنَّ الزمانَ(٥) في الأمرِ إنَّما حصلَ ضرورةً، والضرورةُ تندفعُ بأيِّ زمانٍ كان، فالتعيينُ تحكُّمٌ.

ويعتضدُ(٦) هذا بالوعدِ واليمينِ لو قالَ: «سوفَ أفعلُ» فمتى فعلَ كان صادقاً، وكذا اليمينُ(٧).

(*) في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي، وفيها ثلاثة مذاهب.

(١) هذا هو المذهب الأوَّل، ورجَّحه كثير من العلماء.

(٢) هذا هو المذهب الثاني. (٣) الدليل الأوَّل للمذهب الثاني.

(٤) فكذلك الشأن من الأمر المطلق، لا يقتضي إلا مجرَّد الطلب فقط، ويكون ممتثلاً بإيقاعه في أي زمان شاء، وإذا كان كذلك فلا دلالة له على الفور.

(٥) هذا هو الدليل الثاني. (٦) هذا هو الدليل الثالث.

(٧) كما لو قال: «والله لأصومنَّ» كان بارّاً بيمينه من أي وقت شاء، فكذلك إذا فعل المأمور به في أي وقت شاء كان ممتثلاً.

وقالت الواقفيَّةُ[١]: هو على الوقفِ في الفورِ والتراخي، والتكرارِ وعدمِهِ.

وهو بيِّنُ البطلانِ؛ فإنَّ المُبادِرَ[٢] مُمْتَثِلٌ بإجماع الأمَّةِ، مُبالِغٌ في الطَّاعةِ مستوجِبٌ جميلَ الثناءِ.

ولو قيل لرجلٍ[٣]: قُمْ. فقامَ في الحالِ؛ عُدَّ ممتثلاً ولم يُعَدَّ مخطئاً باتِّفاقِ أهلِ اللغةِ.

وقد أثنى اللهُ تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٦١][٤].

ولنا أدلَّةٌ[٥]:

أحدها: قولُه تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [البقرة: ١٤٨] أمرَ بالمسارعةِ، وأمرُهُ يقتضي الوجوبَ.

الثاني: أنَّ مقتضاهُ عندَ أهلِ اللسان: الفورُ؛ فإنَّ السَّيدَ لو قال لعبده: «اسقني» فأخَّرَ؛ حَسُن لومُهُ وتوبيخُهُ وذمُّهُ، ولو اعتذرَ عن تأديبِهِ على ذلك: بأنَّه خالفَ أمري وعصاني، لكان عذرُهُ مقبولاً[٦].

---

(١) هذا هو المذهب الثالث.

(٢) الدليل الأول على بطلان مذهب الواقفية. وهو إجماع أهل الشريعة.

(٣) الدليل الثاني. وهو إجماع أهل اللغة.

(٤) وعلم من الآية بطلان التوقُّف؛ لأنه مَدَح المسارعين.

(٥) أدلَّة المذهب الأول على أن الأمر المطلق يقتضي الفور.

(٦) فدلَّ هذا على أن الأمر للفور.

الثالث: أنَّه لا بدَّ من زمانٍ، وأولى الأزمنةِ عقيبَ الأمرِ؛ لأنَّه يكونُ ممتثلاً يقيناً وسالماً من الخطَرِ قطعاً.

ولأنَّ الأمرَ سببٌ للزومِ الفعلِ فيجبُ أنْ يتعقَّبَهُ حكمُهُ؛ كالبيعِ[١] والطلاقِ وسائرِ الإيقاعاتِ، ولذلك يعقبُهُ العزمُ على الفعلِ والوجوبِ.

الرابع: أنَّ جوازَ التأخيرِ غيرُ مؤقتٍ[٢] ينافي الوجوبَ، فإنَّه لا يخلو: إمَّا أنْ يؤخِّرَ إلى غايةٍ أو إلى غير غايةٍ.

فالأوَّلُ باطلٌ؛ لأنَّ الغايةَ لا يجوزُ أنْ تكونَ مجهولةً؛ لأنَّه يكونُ تكليفاً لما لا يدخل تحتَ الوُسْعِ[٣]، وإنْ جُعِلَتِ الغايةُ: الوقتَ الذي يغلبُ على ظنِّه البقاءُ إليه: فباطلٌ أيضاً، فإنَّ الموتَ يأتي بغتةً كثيراً. ثمَّ لا ينتهي إلى حالةٍ يتيقنُ الموتَ فيها إلا عند عجزه عن العبادات، لا سيَّما العباداتُ الشاقَّةُ كالحجِّ، لا سيما والإنسانُ طويلُ الأملِ يَهرَمُ ويَشِبُّ أملُهُ.

وإن قيل: يؤخرُ إلى غير غايةٍ فباطلٌ أيضاً؛ لأنَّه لا يخلو من قسمين:

إمَّا أنْ يؤخِّرَ إلى غير بدلٍ، فيلتحقُ بالنوافل والمندوباتِ.

أو إلى بدلٍ، فلا يخلو البدلُ: إمَّا أنْ يكونَ الوصيَّةُ به أو العزمُ عليه.

---

(١) فلو حصل الإيجاب والقبول انتقل الملك في أقرب الأوقات، وكذا الطلاق وغيره، فيقاس عليهما الفعل، فيكون على الفور.
(٢) أي: بدون تحديد أجل.
(٣) وأيضاً: الجهالة لا تناط بها الأحكام.

فالوصيةُ لا تصلحُ بدلاً؛ لأنَّ كثيراً من العباداتِ لا تدخلها النيابةُ؛ ولأنَّه لو جاز التأخيرُ للموصي: جاز للوصي أيضاً فيفضي إلى سقوطِه[١].

والعزمُ ليس ببدلٍ[٢]؛ لأنَّ العزمَ يجِبُ قبلَ دخولِ الوقتِ، والبدلُ لا يجبُ قبلَ دخولِ وقتِ المُبدَلِ[٣].

ولأنَّ[٤] وجوبَ البدلِ يحذو وجوب المُبدَل، والمُبدَلُ لا يجبُ على الفورِ[٥] فكذلك البدلُ، ولأن[٦] البدلَ يقومُ مقامَ المُبدَلِ ويُجْزِيءُ عنهُ، والعزمُ ليس بمسقطٍ للفعل، وكيف يجبُ الجمعُ بين البدَلِ والمبدَلِ؟ ثمَّ لا ينفعُكم تسميتُهُ بدلاً مع كون الفعلِ واجباً؛ فما الذي يُسقط وجوبَ الفعلِ ويقومُ مقامَهُ[٧]؟

فإن قيل: هذا[٨] يبطلُ بما إذا قال: «افعل أيَّ وقتٍ شئتَ فقد أوجبتُه عليك»، فإنّه لا يتناقضُ[٩].

قلنا: بل يتناقضُ، إذْ حقيقةُ الواجبِ: ما لا يجوزُ تركُه مطلقاً وهذا جائزُ التركِ مطلقاً[١٠].

---

(١) أي: سقوط الفعل المأمور به، إذ قد يموت الوصي دون فعل ما أُوصِيَ به نتيجة اتّكاله على جواز التأخير المطلق.

(٢) وذلك لثلاثة أوجه.

(٣) هذا هو الوجه الأول.

(٤) هذا هو الوجه الثاني.

(٥) أي: على زعمكم.

(٦) هذا هو الوجه الثالث.

(٧) وإذا بطل كلُّ ذلك بطل وجوبه على التراخي، وثبت أنه على الفور.

(٨) أي: كون الأمر المطلق يقتضي الفور.

(٩) أي: لا يتناقض الوجوب مع التراخي؛ لأنه أوجبه موسَّعاً.

(١٠) إذ قد يموت قبل امتثال الأمر اعتماداً على أنه لم يحدِّد له وقتاً معيَّناً، فيؤدِّي ذلك إلى سقوط الفعل بالكلِّية.

وقولُهم[١]: «إنّ الأمرَ لا يتعرَّضُ للزمانِ» فهو مطالبةٌ بالدليل[٢] وقد ذكرنَاه.

والفرقُ[٣] بين الزمانِ والمكانِ والآلةِ: أنَّ عدمَ التعيينِ في الزمان يُفضي إلى فواتِه بخلافِ المكانِ[٤].

ولأنَّ المكانينِ سواءٌ بالنسبةِ إلى الفعلِ، والزمانُ الأوَّلُ أَوْلَى؛ لسلامتِه فيه مِن الخَطَرِ والخروجِ من العهدةِ يقيناً فافترَقا. والله أعلم.



(١) أي: أصحاب المذهب الثاني القائلون بأنَّ الأمر المطلق يقتضي التراخي.

(٢) أي: مطالبة بالدليل على أن الزمان الأوَّل هو أَوْلَى الأزمنة للفعل، والمطالبة بالدليل ليست بدليل، ولو سلَّمنا ذلك، فقد ذكرنا أدلَّة كثيرة من النقل والعقل واللغة تدلُّ على الزمن الأوَّل. وهذا هو الوجه الأوَّل من الجواب.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الجواب عن الدليل الأوَّل.

(٤) فيكون قياساً مع الفارق.



فَصْلٌ (*)

الواجبُ المؤقتُ لا يسقطُ بفوات وقتهِ، ولا يفتقرُ القضاءُ إلى أمرٍ جديدٍ، وهو قولُ بعضِ الفقهاء(١).

وقال الأكثرون: لا يجبُ القضاءُ إلا بأمرٍ جديدٍ(٢). اختارَهُ أبو الخطابِ؛ لأنَّ تخصيصَ العبادةِ بوقتِ الزوالِ وشهرِ رمضان؛ كتخصيص الحجِّ بعرفات، والزكاةِ بالمساكينِ، والصلاةِ بالقبلةِ، والقتل بالكفار(٣)، ولا فرقَ بين الزمانِ والمكانِ والشخصِ، إذ جميعُ ذلك تقييدٌ له بصفةٍ، فالعاري عنها لا يتناولُه اللفظُ؛ بل يبقى على ما كان قبلَ الأمرِ.

(*) هذا الفصل يتحدث عن: العبادة المؤقَّتة بوقت معيَّن إذا فات وقتها، فهل يجب قضاؤها بالأمر الأول، وهو اختيار المؤلف، أو لا يجب إلا بأمر جديد، وهو قول الأكثرين؟ إن قلنا: لا يسقط الواجب المؤقَّت بفوات وقته؛ فإنه لا يحتاج قضاؤه إلى أمر جديد، وإن قلنا: يسقط فإنه يحتاج إلى أمر جديد.

(١) هذا هو المذهب الأول.

(٢) هذا هو المذهب الثاني.

(٣) هذا دليل المذهب الثاني. ومفاده: أن تخصيص العبادة كصلاة الظهر بوقت الزوال، وتخصيص الصيام بوقت هو الشهر، وتخصيص الحجِّ بمكان هو عرفات، وتخصيص الزكاة بأفراد هم المساكين وغيرهم، وتخصيص الصلاة بمكان هو القبلة، وتخصيص القتل بأشخاص هم الكفار. فإذا أدَّيت هذه الأفعال على وفق ما خصَّصت به صادَفَتْ محلَّها، وإلا سقطت لفوات ذلك المحلِّ، وتعود كأنها لم يؤمر بها، وحينئذٍ فلا يجب قضاؤها بنفس الأمر الأول، بل بأمر جديد.

ولنا[١]: أنَّ الأمرَ اقتضى الوجوبَ في الذمَّة، فلا يَبْرَأُ منه إلا بأداءٍ أو إبراءٍ؛ كما في حقوقِ الآدميينَ، وخروجُ الوقتِ ليس بواحدٍ منهما[٢].

ويصيرُ هذا كما لو اشتغلَ الحيّزُ بجوهرٍ لا يزولُ الشغلُ إلا بمزيلٍ[٣].

والفرقُ بين الزمانِ والمكانِ: أنَّ الزمنَ الثاني تابعٌ للأولِ، فما ثبتَ فيه انسحبَ على جميعِ الأزمنةِ التي بعدَهُ، بخلافِ الأمكنةِ والأشخاصِ[٤].



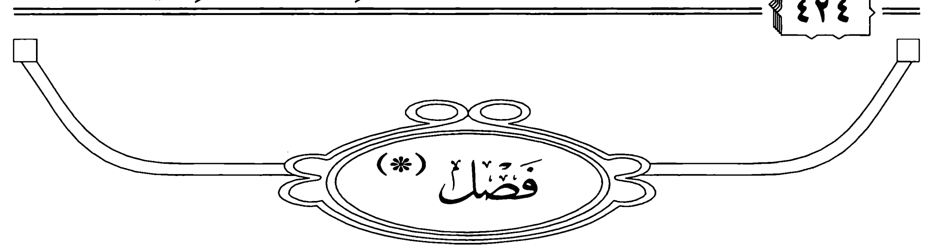
---

(١) دليل المذهب الأول.

(٢) أي: خروج الوقت لا هو أداء ولا هو إبراء، فلم يسقط الواجب، وعليه يجب القضاء بالأمر الأول.

(٣) فكذلك إذا شغلت ذمة المكلَّف بواجب، ففات وقته، بقيت الذمَّة مشغولة به حتى يُؤَدَّى، فلم يحتج إلى أمر جديد.

(٤) حيث لا ينسحب بعضها على بعض. فما جاز فعله في مكان لا يجوز فعله في مكان آخر؛ كالوقوف بعرفة، وكذلك ما يجوز فعله لشخص لا يجوز فعله لشخص آخر.



فَصْلٌ (*)

ذهبَ بعضُ الفقهاءِ إلى أنَّ الأمرَ يقتضي الإجزاءَ بفعل المأمورِ به إذا امتثلَ المأمورُ بكمالِ وصفهِ وشروطهِ[١].

وقال بعضُ المتكلِّمينَ: لا يقتضي الإجزاءَ[٢] ولا يمتنعُ وجوبُ القضاءِ مع حصولِ الامتثالِ.

بدليل[٣]: أنه يؤمر بالمضي في الحجِّ الفاسدِ ويجبُ القضاءُ.

ومَنْ ظنَّ[٤] أنّه متطهرٌ فإنَّه مأمورٌ بالصلاةِ، إذا صلى فهو ممتثلٌ مطيعٌ، ويجبُ القضاءُ[٥].

ولأنَّ[٦] القضاءَ إنَّما يجبُ بأمرٍ جديدٍ، والأمرُ بالشيءِ لا يَمْنَعُ إيجابَ مثلهِ[٧]، يدلُّ عليه: أنّ الأمرَ إنَّما يدلُّ على اقتضاءِ المأمور وطلبهِ لا غيرُ، فالإجزاءُ أمرٌ زائدٌ لا يدلُّ عليه الأمرُ ولا يقتضيه.

(*) هل يقتضي الأمر الإجزاء بفعل المأمور به؟ مذهبان.

(١) وهو مذهب الجمهور. (٢) وهو المذهب الثاني.

(٣) هذا هو الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٤) هذا هو الدليل الثاني.

(٥) أي: متى علم أنه صلى بغير طهارة.

(٦) الدليل الثالث.

(٧) أي: بعد فوات وقته، وهذا على أن الإجزاء معناه سقوط القضاء.

ولنا[١]: ما روي أنَّ امرأةَ سِنانِ بن مَسْلَمَةَ الجُهَنِيِّ أُمِرتْ أنْ تسألَ رسولَ اللهِ ﷺ أنّ أُمَّها ماتتْ ولم تحجَّ؛ أفيُجزئ عنها أن تحجَّ عنها؟ قال: «**نعم، لو كان على أمِّها دينٌ فقضته ألم يكن يجزئ عنها؟ فلْتحجَّ عنها**»[٢]، وهذا يدلُّ على أنَّ الإجزاءَ بالقضاءِ كان مقرَّراً عندَهم[٣]، ولأنَّ الأصلَ[٤] براءةُ الذمَّةِ وإنَّما اشتغلتْ بالمأمورِ به، وطريقُ الخروجِ عن عهدته: الإتيانُ به، فإذا أتى به يجبُ أنْ تعودَ ذمتُهُ بريئةً كما كانتْ كديون الآدميينَ[٥].

وفي المُحَقَّقَاتِ: إذا اشتغلَ الحيِّزُ بجوهرٍ فَبِرَفْعِهِ يزولُ الشَّغْلُ[٦].

ولأنّه[٧] لو لَمْ يَخرجْ بالامتثال عن العهدةِ للزمَهُ الامتثالُ أبداً، فإذا قال له: صُمْ يوماً فصامه، فالأمرُ مُتوجَّهُ إليه بصومِ يومٍ كما كان، فيلزمهُ ذلك أبداً، وهو خلافُ الإجماعِ[٨].

---

(١) أدلَّة الجمهور على أن الأمر يقتضي الإجزاء.
(٢) رواه البخاري ومسلم بمعناه.
(٣) والمعنى: أن المرأة عقلت من الأداء ما يوجب الإجزاء، باعتبار أن هذا أصل مقرر عندهم، ولذا ردَّها إليه فأقرَّت به. فدلَّ هذا على أن الأمر يحصل به الإجزاء، وهذا هو الدليل الأول.
(٤) الدليل الثاني للجمهور.
(٥) فدلَّ هذا على أن امتثال الأمر يحصل به الإجزاء.
(٦) الدليل الثالث للجمهور. وهو قياس أشغال الذمَّة بالأمر على أشغال الحيِّز بالجوهر.
(٧) الدليل الرابع للجمهور.
(٨) لأن الإجماع منعقد على أن المكلَّف تبرأ ذمَّته إذا فعل ما كُلِّفَ به بوصفه وشروطه.

قولهم[١]: إن القضاءَ يجبُ بأمرٍ جديدٍ ممنوعٌ[٢]، وإنْ سُلِّم فإنَّ القضاءَ إنَّما سُمِّي قضاء إذا كان فيه تداركٌ لفائتٍ من أصلِ العبادةِ أو وصفِها، فإنْ لم يكنْ كذلك استحالَ تسميتُهُ قضاءً[٣].

والحجُّ[٤] الفاسدُ والصلاةُ بلا طهارةٍ أُمِرَ بها مع الخللِ ضرورةَ حالِهِ ونسيانِهِ، فعُقلَ الأمرُ بتدارك الخللِ، أمّا إذا أتى بها مع الكمالِ بلا خللٍ فلا يُعقل إيجابُ القضاءِ.

والمفسِدُ لحجِّهِ لا يَقضي الفاسدَ؛ إنَّما هو مأمورٌ بحجٍّ خالٍ عن الفسادِ، وقد أفسَدَ على نفسهِ فيبقى في عهدةِ الأمرِ، ويُؤمَرُ بالمضي بالفاسدِ، ضرورةَ الخروجِ عن الإحرام.

وقولُهم[٥]: «لا يقتضي الأمرُ إلا امتثالَ» هو محلُ النزاعِ فلا يُقبَل[٦]. والله أعلم.

---

(١) شروع في الجواب عن أدلَّة أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر لا يقتضي الإجزاء، وقد بدأ بالجواب عن الوجه الأول من الدليل الثالث.

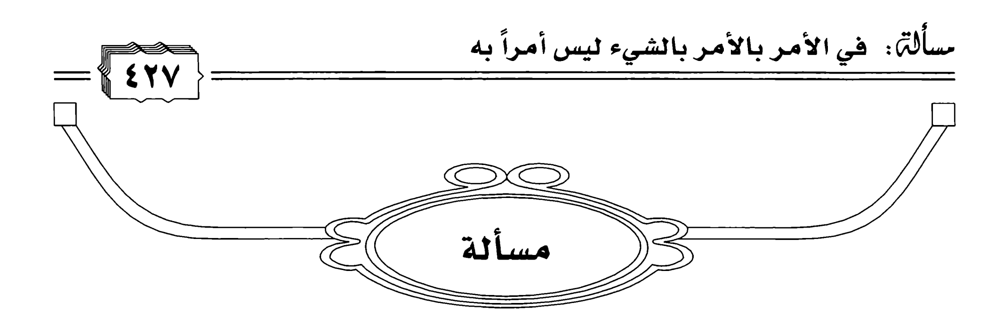
(٢) كما تقرَّر في المسألة السابقة.

(٣) أي: إن لم يكن فعل العبادة مرَّة أخرى بسبب فوات وقتها، أو وجود خلل يتداركه، فإن هذا لا يسمى قضاء.

(٤) هذا جواب عن الدليلين الأول والثاني لأصحاب المذهب الثاني.

(٥) جواب عن الوجه الثاني من الدليل الثالث، حيث قالوا: «يدلُّ عليه أنَّ الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، فالإجزاء أمر زائد لا يدلُّ عليه الأمر ولا يقتضيه».

(٦) لأنَّه مصادرة للرأي الأول. وهذا لا يصحُّ في قضايا البحث والمناظرة.



مسألة

الأمرُ بالأمرِ بالشيء ليس أمراً به ما لم يدلّ عليه دليلٌ[١].

مثالُهُ: قولُهُ ﷺ: «**مروهم بالصلاة لسبع**»[٢] ليس بخطاب من الشارعِ للصبيّ ولا إيجاباً عليه؛ مع أنَّ الأمرَ واجبٌ على الوليِّ[٣].

لكنْ إذا كان المأمورُ بالأمرِ النبيُّ ﷺ: كان واجباً بأمر النبيِّ ﷺ؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبيِّ ﷺ وتحريم مخالفتهِ.

أمَّا إذا كان المأمورُ بالأمر غيرَهُ: فلا يَبْعُدُ أنْ يجبَ عليه الأمرُ لحكمةٍ فيه مختصَّةٍ به[٤]، ولهذا لا يمتنعُ أنْ يُقالَ للولي الذي يعتقدُ أنَّ لطفلهِ على طفلٍ آخر شيئاً: «عليك المطالبةَ بحقِّه»، ويقالُ لولي الطفل الآخر: «إذا لم تعلمْ أنَّ على طفلكَ شيئاً يجبُ عليك الممانعةُ، وليس لك التسليمُ»[٥].

---

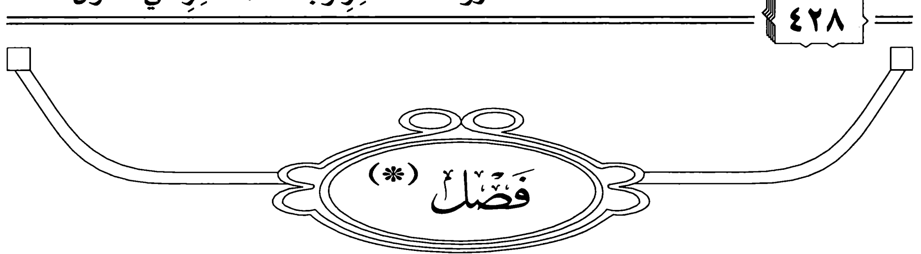
(١) هذا هو مذهب الجمهور، وفي المسألة مذهب ثانٍ لبعض العلماء، وهو أنَّه يكون أمراً بذلك الشيء.

(٢) رواه أبو داود والحاكم وأحمد.

(٣) والمعنى: أن الأمر ليس متوجِّهاً إلى الصبيان أنفسهم؛ لأنه ليس في سياق الخطاب ما يدلُّ على ذلك، وإنما الأمر متوجَّه مباشرة إلى الأولياء. فيجب عليهم بمقتضاه أن يأمروا صبيانهم أمر إرشاد وتوجيه؛ ليعتادوا الصلاة ويسهل عليهم أداؤها حال البلوغ.

(٤) كرعاية مصلحة من لا يستطيع أن يرعى مصلحته بنفسه؛ كالصغير والمجنون. ويكون هذا من باب: ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب.

(٥) فهذا مثال لوجوب الأمر في حقِّ المأمور.



الأمرُ لجماعةٍ يقتضي وجوبَهُ على كلِّ واحدٍ منهم، ولا يسقطُ الواجبُ عنهم بفعلِ واحدٍ منهم؛ إلا أنْ يدلَّ عليه دليلٌ، أو يرد الخطابُ بلفظٍ لا يعمُّ، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فيكونُ فرضَ كفايةٍ.

فإنْ قيلَ: ما حقيقةُ فرضِ الكفايةِ: أهو واجبٌ على الجميعِ ويسقطُ بفعل البعضِ؟ أَمْ على واحدٍ غيرِ معيَّنٍ؛ كالواجب المخيَّرِ؟ أم واجبٌ على مَنْ حضَرَ دونَ مَنْ غابَ؛ كحاضرِ الجنازةِ مثلاً؟

قلنا: بل واجبٌ على الجمِيع ويسقطُ بفعلِ البعضِ، بحيثُ لو فَعلَهُ الجميعُ نالَ الكلُّ ثوابَ الفرضِ، ولو امتنعوا عمَّ الإثمُ الجميعَ، ويقاتلُهُمْ الإمامُ على تَرْكِهِ.

وسقوطُ الفرضِ بدونِ الأداءِ ممكنٌ، إمَّا بالنسخ أو بسببٍ آخرَ[1].

أمَّا[2] الإيجابُ على واحدٍ لا بعينه: فمحالٌ؛ لأنَّ المكلَّف

(*) في أمر الجماعة أمر للواحد منهم.

(١) كأن يقوم به البعض فيسقط عن الآخرين.

(٢) هذا جواب عن الاستفهام الثاني من الاعتراض.

ينبغي أنْ يَعلمَ أنَّه مكلَّفٌ، وإذا أُبْهِمَ الوجوبُ لم يَعْلَمْ[١]. بخلاف[٢] إيجابِ خَصْلَةٍ من خَصلتين؛ فإنَّ التخييرَ فيهما لا يوجبُ تعذُّرَ الامتثالِ[٣]. والله أعلم.



(١) أي: لَمْ يَعْلَم بأنه مكلَّف فيتعذَّر الامتثال.

(٢) هذا جواب عن الاستفهام الثاني من الاعتراض.

(٣) أما الجواب عن الاستفهام الثالث من الاعتراض: وهو أنه يجب على من حضر دون من غاب، فهذا باطل أيضاً؛ لأنه يخالف حقيقة فرض الكفاية، حيث إن المخاطب الجميع، وليس الموجود فقط، كما أن المقصود هو حصول الفعل دون نظرٍ إلى الفاعل.

فَصْلٌ (*)

إذا أمرَ اللهُ تعالى نبيَّهُ ﷺ بلفظٍ ليس فيه تخصيصٌ؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ [المزمل: ١، ٢]، أو أثبتَ في حقِّه حكماً؛ فإنَّ أمَّتَهُ يشاركونَهُ في ذلك الحكمِ ما لم يَقُمْ على اختصاصِه به دليلٌ.

وكذلك إذا توجَّه الحكمُ إلى واحدٍ من الصحابةِ دخلَ فيه غيرُهُ ويدخلُ فيه النبيُّ ﷺ نحو قولِه: «**إن الله فرض عليكم صيامه**». هذا قولُ القاضي وبعضِ المالكيةِ وبعضِ الشافعيةِ[(١)].

وقال أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وبعضُ الشافعيةِ: يختصُّ الحُكْمُ بمَنْ توجَهَ إليه الأمرُ[(٢)]؛ لأنَّ السيِّدَ[(٣)] مِن أهلِ اللُّغةِ لو أمرَ عبداً من عبيده بأمرٍ لاختصَّ به دون بقيَّةِ عبيده.

ولو أمرَ الله تعالى بعبادةٍ لم يتناولْ بمطلَقِهِ عبادةً أخرى[(٤)].

ولأنَّ لفظَ العموم لا يُحْمَلُ على الخصوصِ بمطلَقِهِ، فكذلك الخصوصُ لا يحمل على العمومِ[(٥)].

(*) أَمْرُ الله للنبي ﷺ أَمْرٌ لأمَّته ما لم يقم دليل تخصيص.

(١) هذا هو المذهب الأول.

(٢) ولا يعمُّ إلا بدليل. وهذا هو المذهب الثاني.

(٣) الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٤) فكذلك الأمر الموجَّه إلى الواحد لا يدخل غيره فيه. وهذا هو الدليل الثاني .

(٥) لأنه يكون مخالفاً لمقتضى اللفظ. وإذا كان كذلك ثبت أن الأمر الموجَّه لواحد يُخْتصُّ به دون غيره، وهذا هو الدليل الثالث.

ولنا[١]: قولُ الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧][٢] فعلَّل إباحتَهُ لنبيِّه ﷺ بنفي الحرجِ عن أمتهِ؛ ولو اختص به الحُكْمُ: لَمَا كان علَّةً لذلك.

وأيضاً قولُهُ تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠][٣] ولو كان الأمرُ مختصّاً به لما احتيجَ إلى تخصيصهِ بلفظِ التخصيصِ.

وروي أنَّ النبي ﷺ سألَهُ رجلٌ فقال: تُدركُني الصلاةُ وأنا جُنُبٌ فأصومُ؟ فقال رسولِ الله ﷺ: «**وأنا تُدركني الصلاةُ وأنا جُنُبٌ فأصوم**» فقال: لستَ مثلَنا يا رسولَ اللهِ، اللهُ قد غَفرَ لك ما تقدمَ من ذنبكَ وما تأخَّرَ، فقال: «**والله إني لأرجو أنْ أكونَ أخشاكُم لله وأعلمَكم بما أتقي**»[٤] وروي عنه في القُبلةِ للصائمِ مثلُ ذلك[٥]، رواه مسلم. فالحجَّةُ فيه من وجهين:

أحدهما: أنَّه أجابَهُمْ بفعله، ولو اختصَّ الحُكْمُ به لم يكنْ جواباً لهم.

---

(١) أدلَّة المذهب الأول على أن الأمر لا يختصُّ بمن وُجِّهَ إليه فقط.

(٢) وهذا دليل أول. (٣) وهذا دليل ثاني.

(٤) رواه مسلم وأبو داود وأحمد. وهذا دليل ثالث.

(٥) وهو أن عمر بن أبي سلمة رضي الله تعالى عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: «**أَيُقَبِّلُ الصائم؟**» فقال رسول الله ﷺ: «**سل هذه**» - يعني: أم سلمة رضي الله تعالى عنها - فأخبرته أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك، فقال يا رسول الله قد غَفَرَ الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخَّر، فقال له رسول الله ﷺ: «**أَمَا والله إني لأتقاكم لله وأخشاكم له**».

الثاني: أنَّه أنكرَ عليهم مراجعتَهم له باختصاصهِ بالحُكْمِ؛ فدلَّ على أنَّ مثلَ هذا لا يجوزُ اعتقادُهُ.

ولأنَّ(١) الصحابة ﷺ كانوا يرجعونَ إلى أفعالِ النبيِّ ﷺ فيما يختلفونَ فيه من الأحكام، كرجوعِهم إلى فعلِه في «الغُسلِ من التقاءِ الختانينِ من غير إنزالٍ»(٢)، و«إيجابِ الوضوءِ من الملامسةِ»(٣)، و«صحَّةِ الصوم ممَنْ أصبحَ جنباً»(٤)، و«عدمِ ثبوتِ حكمِ الإحرامِ في حقِّ مَنْ بعثَ هَدْيَهُ وأقامَ في أهله»(٥). حتى عَدُّوا ذلكَ ناسخاً لما قبلَهُ، معارضاً لما خالَفَهُ من أمرهِ ونهيهِ(٦).

ولأنَّ اللهَ تعالى أمرَ نبيَّه ﷺ بقيامِ الليلِ، ودخلَ فيه أمَّتُهُ، حيث نسخَهُ عنهم بقولهِ: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ٢٠].

ولَمَّا عاتبهُ في تحريمِ ما أحلَّ اللهُ له قال عقيبَهُ: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

وابتدأ(٧) الخطابَ بمناداتهِ وحدَهُ ثمَّ تمَّمه بلفظِ الجمعِ بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ [الطلاق: ١] وهذا يدلُّ على أنَّ حُكمَ خطابهِ لا يختصُّ به.

---

(١) هذا هو الدليل الرابع على أن الأمر لا يختصُّ بمن وُجِّهَ إليه فقط.
(٢) رواه مسلم والترمذي.
(٣) رواه الترمذي والدارقطني.
(٤) رواه مسلم.
(٥) متَّفق عليه.
(٦) والمعنى: أن رجوعهم إلى النبي ﷺ في هذه الوقائع دليل على علمهم بأن ما ثبت للنبي ﷺ من حكم فإنهم مُشَارِكُون له فيه، ولذا جعلوها ناسخة لما قبلها، معارضة لما خالفها من أوامر ونواه.
(٧) هذا هو الدليل الخامس.

وقد أشارَ[١] إليه عليه السلام بقوله: «**إنَّما أسهو لأسُنَّ**»[٢].

فإذا ثبتَ أنَّ أمتَهُ يشاركونَهُ في حكمهِ لزمَ مشاركتُهُ لهم في أحكامِهم، لوجودِ التلازمِ ظاهراً، فإنَّ ما ثبتَ في أحدِ اللازمين ثبتَ في الآخرِ. فإنَّه لو ثبتَ في حقِّهم حكمٌ انفردوا به دونه لثبتَ نقيضُ ذلك الحكمِ في حقِّه دونَهم، وقد أقمنا الدليلَ على خلافهِ[٣]، ولهذا قالتْ حفصةُ للنبيِّ ﷺ: ما شأنْ الناس حَلُّوا ولم تَحلُلْ أنتَ من عمرتِكَ قال: «**إني لبَّدْتُ رأسي وقلَّدْتُ هَدْيِي فلا أَحِلُّ حتى أنحرَ**»[٤]. فلولا أنَّهُ داخلٌ فيما ثبتَ لهم من الأحكامِ ما استدْعَوْا منه موافقتَهم، ولا أقرَّهم على ذلك وبيَّن لهم عذرَهُ.

والدَّلالةُ[٥] على أنَّ الحكمَ إذا ثبتَ في حقِّ واحدٍ من الصحابةِ دخلَ فيه غيرُهُ: قولُه عليه السلام: «**خطابي للواحدِ خطابي للجماعةِ**»[٦].

ولأنَّ الصحابة[٧] رضي الله عنهم كانت ترجعُ في أحكامِها إلى قضايا النبيِّ ﷺ في الأعيانِ: كرجوعهم في «حدِّ الزاني» إلى قصَّةِ

---

(١) هذا هو الدليل السادس.
(٢) رواه مالك في الموطأ.
(٣) وهي الأدلَّة الستَّة المذكور سابقاً.
(٤) متَّفق عليه.
(٥) هذا شروع في ذكر أدلَّة أصحاب المذهب الأول على القسم الثالث؛ وهو: أن الحكم إذا ثبت من حقِّ واحد من الصحابة؛ دخل فيه غيره من سائر الأمَّة.
(٦) هذا معنى حديث روته أميمة أن النبيَّ ﷺ قال: «**إنما قَوْلي لمائة امرأة كقَوْلي لامرأة واحدة**» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وهذا هو الدليل الأول.
(٧) هذا هو الدليل الثاني.

ماعز[١]، وفي «ديةِ الجنين» إلى حديثِ حَمَلِ بن مالك[٢]، وفي «المُفَوَّضَةِ» إلى قصة بَرْوع بنت واشق[٣]، وفي «السُكنى والنفقةِ» إلى حديث فاطمةَ بنت قيس[٤] وفُرَيْعَةَ بنت مالك[٥]، وإلى حديث صَفِيَّةَ والأنصارِيةِ في «سقوطِ طوافِ الوداعِ عن الحائضِ»[٦] وغير ذلك.

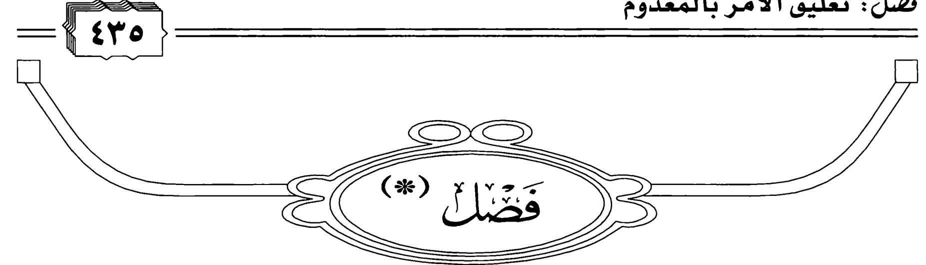
ولأنَّه[٧] لو اختُصَّ به لَمَا احتِيج إلى التخصيص بقوله لأبي بُردة في التضحيةِ بالجذَعِ من المعْزِ: «**يُجْزِيكَ ولا يُجْزِيءُ عن أحد بعدك**»[٨].

دليلٌ آخرُ[٩]: أنّ قولَ الراوي: «نَهى رسولُ اللهِ ﷺ» أو «أَمَرَ» أو «قضى» يعمُّ، ولو اختَصَّ الحُكْمُ مَنْ شُوفِهَ بِهِ لم يكن عامّاً؛ لاحتمال أن يكون الراوي سمع نَهْيَ النبي ﷺ أو أَمْرَهُ لواحدٍ، فلا يكون عامّاً.

ولأن[١٠] الخطابَ بالكتابِ والسُّنَّةِ إنّما شُوفِهَ بِهِ أصحابُ النبيِّ ﷺ، ولا خلافَ في ثبوتِ حكمهِ في حقِّ أهلِ الأعصارِ.

---

(١) حيث أقام النبي ﷺ الحدَّ وهو الرجم لأنه مُحْصَن. والحديث متَّفق عليه.
(٢) حيث قضى النبي ﷺ في الجنين بغرَّة. والحديث رواه أبو داود بإسناد صحيح.
(٣) حيث جعل لها النبي ﷺ الصداق والميراث وجعل عليها العدَّة، والحديث رواه الترمذي وصحَّحه.
(٤) رواه مسلم.
(٥) بأن تمكث في بيتها حتى يبلغ الكتاب أجله.
(٦) رواه مسلم.
(٧) هذا هو الدليل الثالث.
(٨) متَّفق عليه.
(٩) هو الدليل الرابع.
(١٠) هذا هو الدليل الخامس.



الأمرُ يتعلقُ بالمعدومِ(١)، وأوامرُ الشرعِ قد تناولت المعدومينَ إلى قيامِ الساعةِ؛ بشرطِ وجودِهم على صِفَةِ مَنْ يصحُّ تكليفُهُ.

خلافاً للمعتزلةِ وجماعةٍ من الحنفيةِ قالوا: لا يتعلقُ الأمرُ به(٢)؛ لأنَّه يستحيلُ خطابُهُ فيستحيلُ تكليفُهُ(٣).

ولأنَّه(٤) لا يقعُ منه فعلٌ ولا تركٌ، فَلَمْ يَصِحَّ أمرُهُ؛ كالعاجزِ بالصِّبا والمجنونِ.

ولأنَّ(٥) المعدومَ ليس بشيءٍ؛ فأمرُهُ هَذَيانٌ.

وكما أنَّ(٦) مِنْ شرطِ القدرةِ: وجودَ المقدورِ، يجبُ أنْ يكونَ من شرطِ الأمرِ وجودُ المأمورِ.

ولنا(٧): اتفاقُ الصحابةِ ﷺ والتابعينَ على الرجوعِ إلى الظواهرِ المتضمِّنةِ أوامرَ اللهِ سبحانه وأوامرَ نبيه ﷺ على مَنْ لم يوجدْ في عصرِهم، لا يَمتنعُ من ذلكَ أحدٌ.

(*) في تعليق الأمر بالمعدوم.
(١) هذا هو المذهب الأول.
(٢) هذا هو المذهب الثاني في المسألة، والخلاف فيها لفظي بدليل اتِّفاق العلماء على أن جميع الأمة سواء في الأوامر والنواهي.
(٣) هذا هو الدليل الأول للمذهب الثاني.
(٤) هذا هو الدليل الثاني.
(٥) هذا هو الدليل الثالث.
(٦) هذا هو الدليل الرابع.
(٧) الدليل الأول للمذهب الأول على أن الأمر يتعلَّق بالمعدوم.

ولأنّه[١] قد ثبتَ أنَّ كلامَ اللهِ تعالى قديمٌ وصفةٌ من صفاتهِ، لم يَزَلْ آمِراً ناهِياً.

وقال[٢] الله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وهذا أمرٌ باتِّباعِ النبيِّ ﷺ. ولا خلافَ أنّا مأمورونَ باتباعهِ ولَمْ نكنْ موجودينَ.

قولهم[٣]: «إنَّ خطابَ المعدومينَ محالٌ».

قلنا: إنّما يستحيلُ خطابُهُ بإيجاد الفعلِ حالَ عدمهِ، أمّا أمرُهُ بشرطِ الوجود فغيرُ مستحيلٍ بأنْ يَفْعَلَ عند وجودِه ما أُمِرَ به مُتَقَدِّماً، كما نقولُ: الوالدُ يوجبُ على أولادِه ويلزمُهم التصدُّقَ عنه إذا عقَلوا وبَلغوا، فيكونُ الإلزامُ حاصلاً بشرطِ الوجودِ.

ولو قال لعبده: «صُمْ غداً» فهو أمرٌ في الحال بصوم الغدِ، لا أنه أَمْرٌ في الغَدِ.

وأمّا العاجزُ[٤]: فإنّه يصحُّ أمرُهُ بشرطِ القدرةِ، فهو كمسألتنا بغير فرقٍ.

فإنْ قيل: هذا[٥] مخالِفٌ لقوله عليه السلام: **«رُفِعَ القلمُ عن ثلاثةٍ: عن**

---

(١) الدليل الثاني. ومفاده: أن ينسحب خطابه تعالى من زمن الموجودين إلى من بعدهم إلى قيام الساعة.
(٢) الدليل الثالث.
(٣) جواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الأمر لا يتعلّق بالمعدوم.
(٤) جواب عن الدليل الثاني.
(٥) أي: تعليق الأمر بالمعدوم.

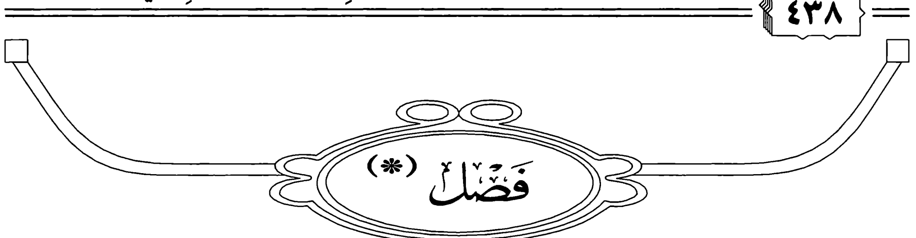
الصبيِّ...»[١].

قلنا: المرادُ به: رفعُ المأثَمِ والإيجابِ المُضِرِّ، بدليل أنَّه قَرَنَ به النائمَ.

ولا نُسَلِّمُ أنَّ من شرطِ القدرة وجودَ المقدورِ فإنّ اللهَ ﷻ قادرٌ قبلَ أنْ يوجِدَ مقدوراً.



(١) فكيف تدَّعون أن الصبي والمجنون يتعلَّق الأمر بهما مع أنَّهما قد رفع القلم عنهما بالنصِّ؟



فَصْلٌ (*)

ويجوزُ الأمرُ من الله سبحانه لِمَا في معلومهِ أنَّ المكلَّفَ لا يتمكَّنُ مِنْ فِعْلِهِ[١].

وعند المعتزلةِ[٢] لا يجوزُ ذلكَ إلا أنْ يكونَ تعلُّقُهُ بشرطِ تحقُّقِهِ مجهولاً عند الآمرِ[٣]، أمّا إذا كان معلوماً أنه لا يتحقَّقُ الشرطُ فلا يصحُّ الأمرُ به.

لأنَّ[٤] الأمْرَ طلبٌ؛ فكيف يَطْلُبُ الحكيمُ ما يَعْلَمُ امتناعَهُ؟

وكيف يقولُ السيدُ لعبده: خِطْ ثوبي إن صَعِدْتَ السماءَ؟ وبهذا يفارقُ أمرَ الجاهلِ؛ فإنَّ مَنْ لا يعرفُ عجزَ غيرهِ عن القيامِ يَتَصوَّرُ أن يطلبَهُ منه.

أما إذا عَلِمَ امتناعَهُ فلا يكونُ طالباً، وإذا لم يكنْ طالباً لم يكن آمراً.

ولأنّ[٥] إثباتَ الأمرِ بشرطٍ يُفضي إلى أن يكونَ وجودُ الشيء

(*) هل يجوز الأمر بغير الممكن؟

(١) وهو مذهب الجمهور، والحكمة من الأمر بغير الممكن الابتلاء.

(٢) هذا هو المذهب الثاني.

(٣) كأَنْ يأمر السيد عبده بفعل شيء في الغد. فمات العبد قبل الغد. كان ذلك الأمر جائزاً؛ لأن السيد لم يعلم بأنه سيموت، وأن شرط تحقُّق الفعل ـ وهو بقاؤه حيّاً ـ كان مجهولاً.

(٤) هذا هو الدليل الأول للمعتزلة.

(٥) هذا هو الدليل الثاني للمعتزلة.

مشروطاً بما يوجدُ بعدَهُ. والشرطُ ينبغي أن يقارِنَ أو يتقدمَ، أما أنْ يتأخرَ عن المشروطِ فمحالٌ.

وهذه المسألةُ تنبني على النسخِ قبلَ التمكُّنِ[١]، وأن فيه فائدةً على ما مضى[٢].

ولنا[٣]: **الإجماعُ** على أنَّ الصبيّ إذا بلغَ يجبُ عليه أنْ يَعْلَمَ ويعتقدَ أنّه مأمورٌ بشرائعِ الإسلامِ، منهيٌّ عن الزنا والسرقةِ، ويثابُ على العزمِ على امتثالِ المأموراتِ وتركِ المنهياتِ، ويكونُ متقرباً بذلك؛ وإنْ لم يَحضر وقتُ عبادةٍ ولا يُمكَّن من زنا ولا سرقةٍ، وعلمُهُ بأنَّ اللهَ تعالى عالِمٌ بعاقبةِ الأمرِ لا ينفي عنه ذلكَ[٤]. وإنِ احتملَ أنْ لا يكونَ مأموراً منهياً لعدم مساعدةِ التمكُّنِ يجبُ أن يَشُكَّ في كونهِ مأموراً منهياً وفي كونهِ متقرِّباً، إذ لا خلافَ في أنّ العزمَ على امتثال ما ليس بمأمورٍ وتركِ ما ليس بمنهي ليس بقربةٍ، وهذا لا يَتيقَّنُ أنّه مأمورٌ ولا مُتقرِّبٌ، وهذا خلافُ الإجماعِ.

دليلٌ ثان[٥]: الإجماعُ على أنَّ صلاةَ الفرض لا تصحُّ إلا بنيَّةِ الفرْضيَّةِ، ولا تُقبلُ نيةُ الفرْضيَّةِ إلا بعد معرفةِ الفرْضيَّةِ، والعبدُ ينوي

---

(١) حيث قلنا بالجواز هناك قلنا بالجواز هنا؛ لأن مخرج المسألتين واحد، وهو الأمر بما علم الله سبحانه أنه متعذر.

(٢) وهي امتحان المأمور بالعزم على الامتثال.

(٣) الدليل الأول للجمهور على جواز الأمر بما عَلِمَ أن المكلف لا يتمكن من فعله.

(٤) أي: علم الصبي البالغ بأن الموت قد يخترمه قبل التمكُّن من الامتثال لا ينفي عنه وجوب الاعتقاد بأنه مكلف بالأوامر أو النواهي، وبالعزم على فعل المأمور وترك المنهي.

(٥) أي: من أدلَّة الجمهور.

في أولِ الوقتِ فرضَ الظهرِ وربّما ماتَ في أثنائها، فتبيّن عندهم[١] أنَّها لم تكنْ فرضاً، فليكنْ شاكّاً في الفَرْضيَّةِ فتمتنعُ النيَّةُ؛ لأنَّها لا تتوجَّهُ إلا إلى معلومٍ.

فإن قيل: فإذا ماتَ في أثنائها كيف يقالُ: إن الأربعَ كانت فريضةً على الميت[٢]؟

قلنا: هو قاطعٌ بأنَّها فرضٌ عليه لكنْ بشرطِ البقاءِ، والأمرُ بشرطٍ: أمرٌ في الحال وليس بمعلَّق، مَنْ عَزَمَ عليه يثابُ ثوابَ العزمِ على الواجباتِ، فإنَّ قولَ السيد لعبده: «صُمْ غداً» أمرٌ في الحالِ بصومِ الغدِ لا أنّهُ أَمْرٌ في الغَدِ.

ولو قالَ: «فرضتُ عليكَ بشرط بقائكَ» فهو فارضٌ في الحالِ لكنْ بشرطٍ.

ولو قالَ لوكيله: «بِعْ داري في رأس الشهرِ»، كان وكيلاً في الحال يصحُّ أنْ يقالَ: «وكَّلَهُ» ويصحُّ عزلُهُ، وإذا قالَ: «وكَّلني وعزَلَني» كان صادقاً، فإنْ ماتَ قبلَ رأسِ الشهرِ لم يتبيَّنْ كذبُهُ، بخلاف ما إذا قال: «إذا جاءَ رأسُ الشهرِ فأنتَ وكيلي» فإنّه لا يكونُ وكيلاً في الحال[٣].

---

(١) أي: أصحاب المذهب الثاني الذين يمنعون الأمر بما علم أن المكلف لا يتمكَّن من فعله.

(٢) لأن ما لم يتمكن العبد منه لا يصحُّ تعلُّق الأمر به. وهذا اعتراض من أصحاب المذهب الثاني.

(٣) وإذا ثبت الفرق بين الصيغتين ثبت عدم صحَّة القول بأنه لا يجوز أن يأمر الله من علم عدم تمكُّنه من الفعل. بل متى ثبت الأمر كان المكلف مأموراً بمقتضاه؛ وإن أدركه الموت قبل التمكن من الامتثال.

الثالثُ[١]: الإجماعُ على لزومِ الشروعِ في صومِ رمضانَ، فإنْ كان الموتُ يتبيَّنُ به عدمُ الأمرِ، والموتُ مجوِّزٌ، فيصيرُ مشكوكاً فيه، فكيف تلزمُهُ العبادةُ بالشكِّ؟

قالوا[٢]: لأنَّ الظاهرَ بقاؤه، والحاصلُ يُستصحبُ، والاستصحابُ أصلٌ تنبني عليه الأمورُ.

كما أنَّ مَنْ أقبلَ عليه سَبُعٌ لا يَقْبُحُ الهربُ، وإنْ كانَ من المحتملِ موتُ السَّبُعِ دونَهُ. ولو فُتِحَ هذا البابُ لم يُتصوَّر امتثالُ أمرٍ[٣].

قلنا: هذا يلزمُكم، ومذهبُكم يُفضي إليه، وما أفضي إلى المُحال مُحالٌ[٤].

---

(١) الدليل الثالث للجمهور، ومفاده: أن الإجماع منعقد على لزوم الشروع في الصيام عند رؤية الهلال، والقول بأن احتمال الموت يجعل المكلَّف في شكٍّ هل سيتمكن من إتمام الصيام فيكون مأموراً به، أو لا، فلا يكون مأموراً به، وحينئذٍ يكون شروعه في الصيام مشكوكاً فيه، والعبادة لا تلزم المكلَّف مع وجود الشكِّ فيها، وحيث ثبت الشروع بالإجماع، دلَّ ذلك على أن احتمال حدوث الموت أثناء الصيام لا يدل على عدم تعلُّق الأمر به.

(٢) اعتراض على هذا الدليل. ومفاده: أن الظاهر بقاء المكلَّف، وإن بقي كان واجباً، والحاصل في الحال يُستصحب، والاستصحاب أصل تنبني عليه الأمور.

(٣) وذلك لأن كلَّ أمر لا يخلو من هذا الاحتمال، وهو أن يموت المأمور قبل امتثاله أو في أثنائه.

(٤) والمعنى: أن قولكم بأن فتح باب الاحتمال في أوامر الشارع يجعلها مستحيلة الامتثال، يلزمكم أيضاً. حيث إن مذهبكم عدم تعلُّق الأمر بمن علم الله تعالى أنه لا يُمَكَّن من فعله، وهذا يؤدِّي إلى استحالة امتثال الأمر، وما يؤدِّي إلى المحال محال.

وأما الهربُ: فحزْمٌ وأخْذٌ بالأَسْوَإِ من الأحوالِ، ويكفي فيه الاحتمالُ البعيدُ والشكُّ، فإنّ مَنْ شكَّ في سَبُعٍ في الطريقِ أو لِصٍّ حَسُنَ منه الاحترازُ منه.

وأما الوجوبُ: فلا يثبتُ بالشكِّ والاحتمالِ، بل ينبغي أنّ مَنْ أعرضَ عن الصومِ لم يكنْ عاصياً لأنه أخذَ بالاحتمالِ الآخَرِ[١].

وقولهم[٢]: «الأمرُ: طلبٌ، وطلبُ المستحيلِ من الحكيمِ محالٌ».

قلنا: الأمرُ إنّما هو: قولُ الأعلى لمن دونَهُ: «افعل» مع تجرُّدِها عن القرائن، وهذا متصوَّرٌ مع علمهِ بالاستحالةِ[٣].

وعلى أنَّا[٤] لو سلَّمنا أن الأمرَ طلبٌ، فليس الطلبُ من الله تعالى كالطلبِ من الآدميين، وإنّما هو: استدعاءُ فعلٍ لمصلحةِ العبدِ، وهذا يحصلُ مع الاستحالةِ لكي يكونَ توطئةً للنفسِ على عزمِ الامتثالِ

---

(١) أي: أن القول بأن من أعرض عن الصوم من أجل احتمال الموت قبله أو في أثنائه فإن ذلك الأمر لا يتعلَّق به، هذا القول يفضي إلى أن من ترك الصوم من أجل هذا الاحتمال فمات لم يمت عاصياً؛ لأنه لم يكن مأموراً به. وهذا باطل لمخالفته الإجماع. وهو أن المكلَّف مأمور حتى وإن مات قيل التمكُّن من الامتثال أو في أثنائه.
وباطل أيضاً بما ذكرتموه من أن الحزم هو الأخذ بالاحتياط والاحتراز؛ لأن الاحتياط لإبراء الذمة لا يكون بترك الامتثال لمجرد احتمال الموت، بل يكون بالحرص على الامتثال.

(٢) أي: المعتزلة في دليلهم الأولى.

(٣) هذا هو الوجه الأول من الجواب على الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٤) هذا هو الوجه الثاني من الجواب.

أو التركِ، لُطفاً به في الاستعداد أو الانحرافِ عن الفساد، وهذا مُتَصوَّرٌ.

ويُتصوَّرُ[١] من السيِّدِ أيضاً أنْ يستصلحَ عبدَهُ بأوامرَ ينجزُها عليه مع عزمهِ على فسخِ الأمرِ قبل الامتثالِ، امتحاناً للعبدِ واستصلاحاً له.

ولو وكَّل[٢] رجلاً في عتق عبدهِ غداً مع عزمهِ على عتق العبدِ[٣] صحَّ، ويتحقَّقُ فيها المقصودُ من استمالةِ الوكيلِ وامتحانهِ في إظهارِ الاستبشارِ بأوامرهِ والكراهيةِ له، وكلُّ ذلك معقولُ الفائدةِ، فكذا ههنا[٤].

وقولُهم[٥]: يُفضي إلى تقدُّمِ المشروطِ على الشرطِ.

قلنا[٦]: ليس هذا شرطاً لذات الأمرِ، بل الأمرُ موجودٌ، وُجِدَ الشرطُ أم لم يوجد، وإنما هو شرطٌ لوجوب التنفيذِ، فلا يُفضي إلى ما ذكروه. والله أعلم.



---

(١) هذا هو الوجه الثالث من الجواب.

(٢) هذا هو الوجه الرابع من الجواب.

(٣) أي: قبل الغد.

(٤) أي: إذا ثبت أنه لا استحالة في كلِّ ما سبق لكونه معقول الفائدة، فكذلك هنا، حيث يجوز أن يتعلق الأمر من الله بمن علم أنه لا يتمكَّن من فعله لما فيه من فائدة الثواب على الامتثال، أو استصلاح المأمور بشيء آخر عَلِمَهُ سبحانه.

(٥) أي: من دليلهم الثاني على عدم تعلُّق الأمر بما لم يتمكَّن من فعله.

(٦) هذا جواب عن الدليل الثاني.



فَصْلٌ (*)

اعلمْ أنَّ ما ذكرنَاه مِن الأوامرِ تتَّضحُ به أحكامُ النواهي، إذ لكلِّ مسألةٍ من الأوامرِ وِزَانٌ من النواهيَ وعلى العكسِ[١]، فلا حاجةَ إلى التكرارِ إلا في اليسيرِ.

من ذلك: أنَّ النهيَ[٢] عن الأسبابِ المفيدةِ للأحكامِ يقتضي فسادَهَا[٣].

وقال قومٌ[٤]: النهيُ عن الشيءِ لعينهِ[٥] يقتضي الفسادَ، والنهيُ عنه لغيره[٦] لا يقتضيه؛ لأن الشيءَ[٧] قد يكونُ له جهتان هو مقصودٌ

(*) في النهي.

(١) فكما أن الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، فالنهي: استدعاء الترك بالقول على وجه الاستعلاء. وصيغة الأمر (افعل) وصيغة النهي (لا تفعل) ولا يشترط فيه إرادة الناهي. والنهي يقتضي التكرار والفور خلافاً للأمر في الأولى على الصحيح. والأمر يقتضي الإجزاء، والنهي يقتضي الفساد.

(٢) هذه مسألة مشهورة وهي: هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه؟ خمسة مذاهب هذا أولها.

(٣) والمعنى: أن المنهيَّ عنه سواء كان عبادة أم معاملة، وسواء كان منهيّاً عنه لعينه أم لغيره يقتضي الفساد مطلقاً، بمعنى أنه لا تترتَّب عليه آثاره. وهذا هو مذهب الجمهور.

(٤) هذا هو المذهب الثاني.

(٥) كالنهي عن الزنا.

(٦) كالنهي عن البيع وقت النداء.

(٧) دليل المذهب الثاني.

من إحداهما مكروهٌ من الأخرى على ما مضى[١].

وقال آخرون[٢]: النهيُ عن العبادات يقتضي فسادَها وفي المعاملاتِ لا يقتضيه؛ لأن[٣] العبادةَ طاعةٌ، والطاعةُ، موافقةُ الأمرِ، والنهيُ والأمرُ يتضادان، فلا يكونُ المنهيُّ مأموراً، فلا يكونُ طاعةً ولا عبادةً.

ولأن[٤] النهيَ يقتضي التحريمَ، وكونُ الشيءِ قربةً محرَّماً محالٌ[٥].

وحُكي[٦] عن طائفةٍ منهم: أبو حنيفةَ: أنّ النهيَ يقتضي الصحَّةَ؛ لأن النهيَ يدلُّ على التصوُّرِ[٧] لكونهِ يرادُ للامتناع، والممتنعُ في نفسه

---

(١) كالصلاة فإن لها جهتان، جهة مقصودة للشارع وهي فعل الصلاة، وجهة محرمة وهي الغصب. فلو نُهِيَ عنها لعينها اقتضى النهي فسادها، ولو نهى عنها لوصف يلازمها؛ كالصلاة في الدار المغصوبة فلا يقتضي فسادها، وإنما كراهتها فقط؛ لأن النهي تعلَّق بأمر خارج عنها.

(٢) هذا هو المذهب الثالث، وهو التفريق بين العبادات والمعاملات في النهي.

(٣) هذا هو الدليل الأول للمذهب الثالث.

(٤) هذا هو الدليل الثاني.

(٥) والمعنى: أن النهي يقتضي تحريم المنهي عنه، والعبادة قربة مأمور بها، والمحرم لا يُتقرَّب بفعله. فيكون النهي عن العبادة مفسداً لها، وإلا كان فعل المحرم قربة لله تعالى. وهذا محال.

(٦) المذهب الرابع في المسألة.

(٧) أي: تصوُّر فعله وإمكان وقوعه، وإلا لكان ممتنعاً وقوعه، والممتنع المستحيل الوقوع، كيف ينهى عن ارتكابه.

المستحيلُ في ذاته لا يمكنُ الامتناعُ منه؛ فلا يتوجَّهُ إليه النهيُ[(١)]؛ كنهي الزَّمِنِ[(٢)] عن القيامِ والأعمى عن النظرِ.

وكما[(٣)] أنّ الأمرَ يستدعي مأموراً يمكنُ امتثالُهُ، فالنهيُ يستدعي منهيّاً يمكنُ ارتكابُهُ[(٤)]: إذا ثبتَ تصوُّرُهُ[(٥)]، فَلَفَظاتُ الشرعِ تُحمل على المشروع دون اللغوي، فإذا نَهَى عن صوم يومِ النحرِ دلَّ على تصوُّره شرعاً.

وقال[(٦)] بعضُ الفقهاءِ وعامةُ المتكلمينَ: لا يقتضي فساداً ولا صحَّةً؛ لأنَّ النهيَّ من خطابِ التكليفِ. والصحَّةُ والفسادُ من خطاب الإخبارِ، فلا يتنافى أنْ يقولَ: «نهيتُكَ عن كذا، فإذا فعلتَهُ رَتَّبْتَ عليك حكمَهُ»[(٧)]، ولو صرَّحَ به[(٨)] فقال للأبِ: «لا تستولدْ جاريةَ الابنِ[(٩)]، فإنْ فعلتَهُ ملكْتَ الجاريةَ»، و«لا تُطلِّق المرأةَ وهي حائض، فإنْ فَعَلْتَ وقعَ الطلاقُ»، و«لا تَغْسِلِ الثوبَ بماءٍ مغصوبٍ، فإنْ فَعَلْتَ طهُرَ

---

(١) لأن المحال لا ينهى عنه.
(٢) وهو من أصابه مرض مزمن لا يقدر بسببه على القيام.
(٣) هذا هو الدليل الثاني.
(٤) بجامع أن كلاً منهما يستدعي ممكناً.
(٥) هذا هو الدليل الثالث.
(٦) هذا هو المذهب الخامس.
(٧) لأنه لا رابط بينهما حتى يقتضي أحدهما الآخر، وإنما تأثير فعل المنهيِّ عنه يكمن في الإثم به فقط.
وليس في صحته ولا فساده، لكن لو اقترن بالإثم صحة أو فساد فذلك لدليل خارجي، وليس لذات النهي.
(٨) أي: بالحكم. وما ذكره المؤلف هنا هو الصورة الأولى من الصور الثلاثة التي بيَّن بها قوله: «نهيتك عن كذا».
(٩) أي: يَتَسَرَّى الأب بجارية الابن حتى تلد منه، وذلك منهيٌّ عنه.

الثوبُ» لم يكنْ هذا مناقضاً[(١)].

فإذاً: لا دليلَ عليه[(٢)] مِنْ حيثُ الشَّرعُ، ولا عُرْفَ له في اللغةِ.

ولنا أدلَّةٌ[(٣)]:

أحدها: ما روتْ عائشةُ رضي الله عنها أنَّ النبيَّ ﷺ قالَ: «**مَنْ عَمِلَ عملاً ليس عليهِ أمرُنَا فهو ردٌّ**»[(٤)]؛ أي: مردودٌ، وما كان مردوداً على فاعله فكأنَّهُ لم يوجدْ.

فإنْ قيل: معناهُ ليس بمقبولٍ قربةً ولا طاعةً[(٥)].

قلنا: قولُهُ: مردودٌ يقتضي ردَّ ذاتِهِ، فإذا لم يكنِ اقتضى ردَّ ما يتعلَّقُ به ليكونَ وجودُهُ وعدمُهُ واحداً[(٦)].

الثاني[(٧)]: أنّ الصحابةَ رضي الله عنهم استدلوا على فسادِ العقودِ بالنهيِ عنها:

---

(١) لأن النهي في خطاب التكليف لا يدلُّ إلَّا على مجرَّد الترك فقط، أمَّا إذا فعل فكونه يقع فاسداً أو صحيحاً فهذا من جهة خطاب الوضع.

(٢) أي: على اقتضاء النهي الفساد.

(٣) أي: أدلَّة الجمهور على اقتضاء النهي الفساد.

(٤) متَّفق عليه.

(٥) معنى الاعتراض: إنَّ جعلَ المردود كأنه لم يوجد فلا تترتب عليه آثار، لا نسلِّمه. وإنما معنى الردِّ هنا هو عدم قبول الفعل المنهي عنه لا قربة ولا طاعة. وهذا لا يدلُّ على عدم ترتُّب الآثار على ذلك الفعل.

(٦) أي: أن المقصود بكلمة (رَدٌّ) في الحديث ردُّ ذات المنهي عنه. فإذا وقع الفعل استحال ردُّه لوجوده في الواقع. فلم يبق إلَّا ردَّ ما تعلَّق به من الآثار المترتبة عليه. فصار وجوده كعدمه.

(٧) الدليل الثاني للجمهور.

فاستدلوا على فساد عقودِ الربا بقوله ﷺ: «**لا تبيعوا الذهبَ بالذهبِ إلا مثلاً بمثل**»[١].

واحتجَّ عمرُ رضي الله عنه في فساد نكاحِ المشركاتِ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وفي نكاحِ المُحْرِمِ بالنهي[٢]، وفي بيع الطعامِ قبلَ قبضهِ بالنهي[٣]، وغير ذلك ممَّا يطولُ.

الثالث[٤]: أنّ النهيَ عن الشيء يدلُّ على تعلُّقِ المفسدةِ به[٥] أو بما يلازمُهُ؛ لأنَّ الشارعَ حكيمٌ لا ينهى عن المصالحِ؛ إنما ينهى عن المفاسدِ، وفي القضاءِ بالفسادِ[٦] إعدامٌ لها بأبلغِ الطرقِ.

الرابع[٧]: أنَّ النهي عنها مع ربطِ الحكم بها يُفضي إلى التناقض في الحكمةِ؛ لأنَّ نَصْبَها سبباً تمكينٌ من التوسلّ، والنهيُّ مَنْعٌ مِنَ التوسُّلِ[٨]، ولأن حُكْمَهَا[٩] مقصودُ الآدمي ومُتَعلَّق غرضهِ، فتمكينُهُ

---

(١) متَّفق عليه.

(٢) أي: الوارد في حديث: «**لا يَنكح المحرم ولا يُنكح**» رواه مسلم.

(٣) أي: الوارد في حديث: «**لا تَبعْ ما ليس عندك**» أخرجه ابن ماجه.

(٤) الدليل الثالث للجمهور.

(٥) كالربا، أو بما يلازمه كالبيع وقت النداء.

(٦) أي: الحكم بالفساد إعدام للمفسدة.

(٧) الدليل الرابع للجمهور.

(٨) أي: أن النهي عن المفاسد مع ترتُّب الآثار على فعلها يفضي إلى التناقض، وذلك أن ترتُّب الآثار وسيلة لارتكاب المنهيِّ عنه، والنهي وسيلة لاجتنابه، وهذا يؤدِّي إلى التناقض.
وهذا وجهٌ أول من الدليل.

(٩) هذا هو الوجه الثاني من الدليل.

منه حَثٌّ على تعاطيه، والنهي مَنْعٌ من التعاطي، ولا يليقُ ذلك بحِكْمةِ الشرعِ[١].

ثم لا فرقَ[٢] بين كونِ النهي عن الشيء لعينه أو لغيره، لدلالةِ النهي على رجحان ما تَعَلَّقُ به من المفسدةِ، والمرجوحُ كالمستَهْلَكِ المعدومِ.

وقولُهم[٣]: «إنَّ النهْيَ لا ينافي الصحَّةَ» قد بيَّنا تناقضَهُما، وإن سلَّمنا أنه لا يناقضهُ[٤]؛ لكنْ يدلُّ على الفسادِ ظاهراً ويكفي ذلك.

وفي المواضِعِ التي قضينَا بالصحَّة خُولفَ فيه الظاهرُ[٥]، فلا

---

(١) أي: إن الشارع منزَّه عن التناقض، فثبت أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه وعدم ترتب آثاره عليه.

(٢) هذا ردٌّ على أصحاب المذهب الثاني الذين فرَّقوا بين المنهي عنه لذاته أو لغيره، ومفاده: أنهما سواء في اقتضاء الفساد، وعدم ترتُّب الآثار على فعلهما، وذلك لأن الشارع لا ينهى عن شيء إلا لوجود مفسدة فيه؛ إما قطعيَّة (خالصة) أو ظنِّية (راجحة) والعمل بالقطعيِّ والظنِّيِّ واجب، ولا يجوز العمل بالمرجوح لأنه كالمعدوم.

(٣) جواب عن أصحاب المذهب الثالث الذين قالوا: إن النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات، فإن النهي فيها لا ينافي الصحَّة. كالبيع وقت النداء فإنه يقع صحيحاً مع الإثم. فلا يتناقض النهي مع الصحَّة. أجاب الجمهور بأنهما يتناقضان؛ كما وضح ذلك في دليلهم الرابع. حيث إن النهي يقتضي الترك، والصحَّة تقتضي الفعل.

(٤) أي: وإن سلَّمنا أن النهي لا ينافي التصحيح؛ لكنه يدلُّ على الفساد في الظاهر، وهذا يكفي في العمل.

(٥) وذلك لوجود قرينة صرفت اللفظ من الظاهر إلى المرجوح، كما في الطلاق البدعي حيث قلنا بوقوعه لقرينة، وهي أمره ﷺ بمراجعة زوج عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

يخرجُهُ عن أنْ يكونَ الأصلُ ما ذكرناهُ، كما لو خولفَ مقتضاه في التحريمِ[١].

وقوُلهم[٢]: «إنَّه يدلُّ على الصحَّةِ» بعيدٌ جدّاً، فإنَّهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قربِهِ منه، كيف يجعلونَهُ دليلاً على الصحَّة؟

قولهم[٣]: «إنَّه يدلُّ على التصوُّر».

قلنا: يدلُّ على تصوُّرهِ حسّاً، وهو الأفعالُ[٤].

أما الصحَّةُ والفسادُ فحكمان شرعيان لا يُنهى عنهما ولا يؤمرُ بهما.

ودليلُهُ: سائرُ مناهي الشرعِ كالمحاقلةِ، والمزابنةِ، والمنابذةِ، والملامسةِ[٥]، وقولِهِ تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ

(١) بقرينة صرفته إلى الكراهة.

(٢) جواب عن أصحاب المذهب الرابع، من قولهم: إن النهي يقتضي الصحَّة بعيد جدّاً، فلا يمكن قَبوله.

(٣) جواب عن الدليل الأول للمذهب الرابع، حيث قالوا: إن النهي عن الشيء يدلُّ على تصوُّر وقوعه، وإلَّا لما جاز النهي عنه.

(٤) أي: إنا نوافقكم على أن النهي يدلُّ على تصوُّر وقوع المنهيِّ عنه، ويدلُّ لذلك وقوع الأفعال المنهيِّ عنها وإدراكها بالحسِّ. فعلم أن النهي طلب كفٍّ عن أفعال ممكنة الوقوع؛ لأنها مستحيلة الوقوع.

(٥) النهي عن هذه الأربعة رواه البخاري ومسلم.
والمحاقلة: بيع الزرع في سنبله بحنطة.
والمزابنة: بيع الرطب في رؤوس النخل بتمر كيلاً.
والمنابذة: أن تقول: إذا نبذت متاعك أو نبذت متاعي فقد وجب البيع، وذلك قبل أن يلمسه أو ينظر إليه.
والملامسة: بيع الثوب بالثوب بدون رؤية بل بمجرَّد اللمس.
فهذه البيوع قد اسْتُدِلَّ على فسادها بالنهي عنها.

ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨]. وقولِهِ ﷺ: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»(١) إلى نظائره(٢).

قولُهُم(٣): «إنّ الأسامِيَ الشرعيةَ تُحْمَلُ على موضوعِ الشرعِ».

عنه جوابان:

أحدهما: أنَّ الأصلَ تقريرُ الأوضاعِ اللغوية(٤) إلا ما صَرَفَنا عنه الاستعمالُ الشرعيُّ(٥). وفي الأوامرِ أَلِفْنَا من الشارعِ استعمالَ هذه الأسماءِ للموضوعِ الشرعيِّ، أمَّا في المنهياتِ فلم يثبتْ هذا العرف(٦).

الثاني(٧): أنّا نُسلِّمُ استعمالَهُ في الموضوعِ الشرعيِّ، لكنَّ الصلاةَ الشرعيةَ هي الأفعالُ المنظومةُ، والصحَّةُ غيرُ داخلةٍ في حدِّها لما ذكرنَاهُ(٨). والله أعلم.



---

(١) معناه عند أبي داود والنسائي وابن ماجه.

(٢) فكلُّ هذه المناهي دلَّت على فساد المنهي عنه. وحينئذٍ يمكن القول بأن النهي يقتضي فساد المنهي عنه ولا تترتَّب عليه آثاره.

(٣) جواب عن الدليل الثالث للمذهب الرابع.

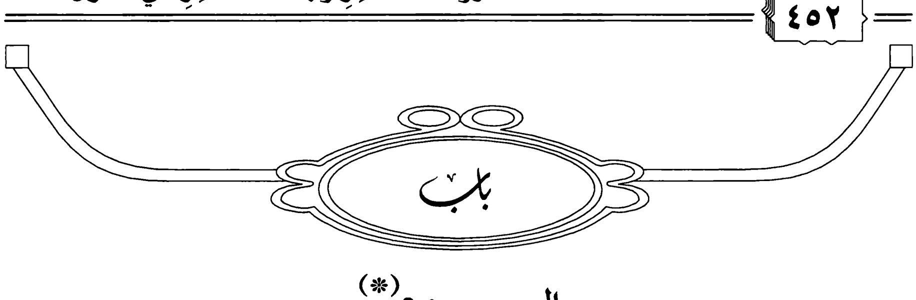
(٤) أي: الحمل على الوضع اللغوي.

(٥) كالصلاة.

(٦) وهو النقل من المعنى اللغوي إلى العرف الشرعي، وحينئذٍ لا نسلِّم بأن الأسامي الشرعية تحمل على عرف الشرع بإطلاق، بل ما ورد فيه عرف شرعي نقل إليه، وإلا بقي على أصل الوضع اللغوي.

(٧) أي: الجواب الثاني.

(٨) أي: من أن الصحَّة والفساد حكمان شرعيان لا يؤمر بهما ولا ينهى عنهما.



العمـــــوم(*)

اعلمْ أن العمومَ من عوارضِ الألفاظِ حقيقةً(١).

وقد يطلقُ في غيرها(٢) كقولهم: عمَّهُمْ القحطُ، أو المطرُ أو العطاءُ، لكنَّه مجازٌ؛ فإنَّ عطاءَ زيدٍ متميزٌ عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعلٌ هو عطاءٌ نسبتُهُ إلى زيدٍ وعمرو واحدةٌ، وليس في الوجود معنًى واحدٌ مشتركٌ بين اثنين(٣).

وعلومُ الناسِ وقُدَرهُم وإنْ اشتَرَكَتْ في أنَّها عِلْمٌ وقدرةٌ لا

(*) العموم من صفات الألفاظ حقيقة، ومن صفات المعاني مجازاً.

(١) أي: من صفات الألفاظ. بمعنى الشركة في المفهوم لا في اللفظ. فكلُّ لفظ عامٍّ يصحُّ شركة الكثيرين في معناه. وإنما كان العموم من عوارض الألفاظ؛ لأنه يزول إذا طرأ عليه تخصيص، وهذا هو الغالب حتى قيل: «ما من عموم إلا خُصَّ ما عدا النزر اليسير» وكونه من عوارض الألفاظ حقيقة، محلُّ اتفاق من جميع الأصوليين.

(٢) هذا جواب عن سؤال هو: هل يكون العموم من عوارض المعاني؟ ثلاثة أقوال: الأول: وهو ما ذكره المؤلف أنه يكون مجازاً، والثاني: أنه يكون حقيقة، والثالث: أنه لا يكون في المعاني لا حقيقة ولا مجازاً.

(٣) أي: لا يوجد معنى واحد مشترك بين اثنين تكون الشركة فيه بالتساوي، بل لا بدَّ من حصول التفاوت، وذلك كالقحط إذا عمَّ، وكذا المطر، وكذا العطاء، فإنه يتفاوت من مكان إلى آخر، ومن شخص إلى آخر.

توصفُ بأنّها عمومٌ[١].

فالرجلُ[٢] له وجودٌ في الأعيان والأذهانِ واللسانِ:

فوجودُهُ في الأعيان لا عمومَ له؛ إذ ليس في الوجود رجلٌ مطلقٌ[٣] بل إمَّا زيدٌ وإمَّا عمرو[٤].

وأمّا وجودُهُ في اللسان: فلفظَةُ الرجل قد وُضِعَتْ للدلالة عليهما[٥]، ونسبتُها في الدلالةِ عليهما واحدةٌ، فَسُمِّيَ عاماً لذلك.

وأمّا الذي في الأذهانِ مِنْ معنى الرجلِ يُسمَّى كُلياً[٦]؛ فإنَّ العقلَ يأخذُ من مشاهدة زيدٍ حقيقةَ الإنسانِ وحقيقةَ الرجلِ. فإذا رأى عَمْراً لم يأخذ منه صورةً أخرى، وكان ما أَخَذَه من قبلُ: نسبتُه إلى عَمْروٍ الحادثِ كنسبَتِهِ إلى زيدٍ الذي عَهِدَهُ أوَّلاً، فإنْ سُمِّي عامّاً بهذا المعنى فلا بأس.

---

(١) وذلك لما فيها من التفاوت من شخص إلى آخر، لذا كان العموم في المعاني مجازاً. بخلاف العموم في الألفاظ، فإن من لوازمه تساوي أفراده في الحكم، مثل لفظ «المسلمين» فإنه ينطبق على كلٍّ من اتَّصف بالإسلام بالتساوي؛ لذا كان حقيقة.

(٢) هذا بيان لسبب كون العموم حقيقة في الألفاظ دون المعاني، وهو أن الألفاظ تدلُّ على مسمَّياتها باعتبار وجودها في الأعيان والأذهان واللسان. فلفظ (الرجل) مثلاً له وجود في الأعيان، حيث ترى ذاته وتشاهد. وله وجود في الأذهان؛ أي: أنه متصوَّر عقلاً، وله وجود في اللسان؛ أي: في الوضع اللغوي.

(٣) أي: مطلق عن التشخُّصِ والعَلَميَّة.

(٤) فالاسم خصَّصه.

(٥) أي: زيد وعمرو، ودلالة لفظ الرجل عليهما بالتساوي. لذا كان عامّاً.

(٦) أي: صورة كلِّية تنطبق على كلِّ شخص يصدق عليه بأنه رجل، دون تفاوت في الصورة من شخص إلى آخر.

وحدُّ العامِّ: هو اللفظُ الواحدُ الدالُّ على شيئين فصاعداً مطلقاً.

واحترزنا «بالواحد» عن قولهم: ضَرَبَ زيدٌ عمراً، فإنه يدلُّ على شيئين[١] لكن بلفظين.

وبقولنا: «مطلقاً» عن قولهم: عشَرَةُ رجالٍ، فإنَّه يدلُّ على شيئين فصاعداً، لكنْ ليس بمطلقٍ، بل هو إلى تمام العشَرَة.

وقيل: العامُّ: كلامٌ مستغرِقٌ لجميع ما يصلحُ له.

ثمّ العامُّ[٢] ينقسمُ إلى: عامٍّ لا أعمَّ منه يُسَمَّى عامّاً مطلقاً، كالمعلوم يتناولُ الموجودَ والمعدومَ[٣]، وقيل: الشيءُ[٤]. وقيل: ليس لنا عامٌّ مطلقٌ[٥]؛ لأنَّ الشيءَ لا يتناولُ المعدومَ، والمعلومَ لا يتناولُ المجهولَ.

---

(١) هما زيد الضارب، وعمرو المضروب.

(٢) يتكلَّم عن مراتب العام، ويبين هل في باب العموم عامٌّ مطلق لا أعمَّ منه؟ ذكر مذهبين.

(٣) أي: أن لفظ (المعلوم) متوغِّل في العموم، ولا يوجد ما هو أبلغ منه في العموم، وذلك لأنه يتناول كلَّ ما هو موجود، وكلَّ ما هو معدوم. حيث إن العلم يتعلَّق بذلك كله.

(٤) القائل هم المعتزلة؛ حيث مَثَّلوا للعام الذي لا أعمَّ منه بلفظ (الشيء) لأنه يشمل عندهم كلَّ الموجودات وكلَّ المعدومات. خلافاً للجمهور حيث يرون أن لفظ الشيء يتناول الموجود فقط، فهو أخصُّ من المعلوم. بدليل أن المعدوم معلوم وليس شيئاً.

(٥) هذا هو المذهب الثاني. ومعناه: أن كلَّ عامٍّ يرد عليه ما ينقضه، بدليل أن لفظ (المعلوم) الذي ادُّعِيَ أنه للعموم، نُقِضَ بأنه لا يتناول المجهول، وكذا لفظ (الشيء) الذي ادُّعِيَ أنه للعموم، نُقِضَ بأنه لا يتناول المعدوم. فثبت بعدم الشمول هذا أنه لا يوجد عامٌّ لا أعمَّ منه.

والخاصُّ[١] ينقسمُ إلى: خاصٍّ لا أخصَّ منه[٢] يسمى: خاصّاً مطلقاً، كزيدٍ وعمرو، وهذا الرجلُ[٣]، وما بينهما عامٌّ وخاصٌّ بالنسبةِ[٤]، فكلُّ ما ليس بعامٍّ ولا خاصٍّ مطلقاً فهو عامٌّ بالنسبة إلى ما تحتَهُ، خاصٌّ بالنسبة إلى ما فوقَهُ.

فالموجودُ خاصٌّ بالنسبةِ إلى المعلومِ، عامٌّ بالنسبة إلى الجوهَرِ.

والجوهرُ خاصٌّ بالنسبةِ إلى الموجودِ، عامٌّ بالنسبة إلى الجسم.

والجسمُ خاصٌّ بالنسبةِ إلى الجوهرِ، عامٌّ بالنسبةِ إلى النامي.

والنامي خاصٌّ بالنسبةِ إلى الجسمِ، عامّ بالنسبةِ إلى الحيوانِ، وأشباهُ ذلك يُسمَّى عامّاً لشموله ما يشمَلُهُ، خاصّاً من حيثُ قصورِه عما شملَهُ غيرُهُ.



---

(١) يتكلّم عن مراتب الخاصِّ.

(٢) أي: لا يوجد ما هو أبلغ منه في الدلالة على الخصوص.

(٣) فلا يوجد أخصُّ من أسماء الأعلام وأسماء الإشارة يعرف به الإنسان.

(٤) أي: بالإضافة.



فَصْلٌ

وألفاظُ العمومِ[١] **خمسةُ أقسام:**

الأولُ: كلُّ اسمٍ عُرِّف بالألِف واللامِ لغير المعهودِ، وهو ثلاثةُ أنواعٍ:

الأول: ألفاظُ الجموع: كالمسلمينَ والمشركينَ والَّذين[٢].

والنوعُ الثاني: أسماءُ الأجناسِ: وهو ما لا واحدَ له من لفظهِ كالناسِ والحيوانِ والماءِ والترابِ.

والنوعُ الثالثُ: لفظُ الواحدِ[٣]: كالسارقِ والسارقةِ والزاني والزانية و﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢].

القسمُ الثاني: من ألفاظ العمومِ: ما أُضيفَ من هذه الأنواعِ الثلاثةِ إلى معرفةٍ؛ كعبيد زيدٍ ومالِ عمرو.

القسمُ الثالثُ: أدواتُ الشرطِ: «كمَنْ» فيمَنْ يعقلُ، «وما» فيما لا يعقلُ، «وأيُّ» في الجميع، «وأينَ وأيَّانَ» في المكان، «ومتى» في

---

(١) هذا على مذهب الجمهور، وهو أن للعموم لفظ وصيغة تخصُّه، وهي حقيقة فيه. المذهب الثاني ليس للعموم صيغة خاصَّة به وتدلُّ عليه. وما ذكره الجمهور من صيغ إنما أفادت العموم بالقرينة، وهي في الأصل لم توضع لا لعموم ولا لخصوص.

(٢) أي: أسماء الجموع المنكرة.

(٣) أي: المفرد المنكر المحلَّى بأل الاستغراقية.

الزمان، ونحوه كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] و﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦] و﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨] وقولهِ ﷺ: **«أيّما امرأةٍ أنكحت نفسها بغير إذن وليها»**[(١)].

القسمُ الرابعُ: «كلٌّ» و«جميعُ» كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤] و﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

القسمُ الخامس: النكرةُ في سياق النفي كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قال البُسْتِي[(٢)]: الكاملُ في العموم: هو الجمعُ؛ لوجود صورتهِ ومعناهُ. وما عداه قاصرٌ في العموم؛ لأنّه بصيغتِهِ إنّما يتناولُ واحداً، لكنّه ينتظمُ جَمْعاً من المسَمَّياتِ مَعْنًى. فالعمومُ قائمٌ بمعناها لا بصيغتها.

واختلفَ الناسُ[(٣)] في هذه الأقسامِ الخمسةِ:

---

(١) رواه أبو داود وغيره.

(٢) هو: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البُسْتي. المحدث الحافظ الفقيه الأديب الزاهد. له معالم السنن في شرح سنن أبي داود، وأعلام السنن في شرح البخاري، وإصلاح غلط المحدِّثين، وغريب الحديث، وغيرها، توفي في ربيع الأول ٣٨٨هـ بمدينة بُسْت. (انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٣/ ٢٨٢).

(٣) أي: اختلف الأصوليون في كون هذه الأقسام الخمسة صِيَغاً للعموم دالَّة عليه أم لا؟

فقالتِ الواقفيةُ[١]: لا صيغةَ للعموم، بل أقلُّ الجمعِ داخلٌ فيه بحكم الوضعِ، وفيما زادَ عليه فيما بين الاستغراقِ وأقلِّ الجمعِ مشتركٌ؛ كاشتراك لفظِ «النَفرِ» بين الثلاثةِ والخمسةِ.

وحُكيَ نَحْوُ ذلكَ عن محمد بن شجاعٍ الثَّلْجي[٢].

قالوا[٣]: لأنَّ أقلَّ الجمعِ مستيقَنٌ، وفيما زاد مشكوكٌ يَحتَمِلُ أنْ يكونَ مراداً، وأن لا يكونَ مراداً فيُحْمَلُ على اليقين.

ولأنَّ[٤] وضعَ هذه الصيغِ للعموم: إمَّا أنْ تُعلَمَ بعقلٍ أو بنقلٍ؛ فالعقلُ لا مدخلَ له في اللغاتِ، والنقلُ إمَّا تواترٌ وإما أحادٌ؛ فالآحادُ لا يُحتجُّ بها، والتواترُ لا يُمكنُ دعواه، ثمَّ لو كان لأفادَ عِلماً ضرورياً.

ولأنَّا[٥] لمَّا رأينا العربَ تستعملُ الألفاظَ المشتركةَ في جميع مسمَّياتِها قضينَا بأنَّها مشتَرَكةٌ، وأنّ مَنِ ادعَّى أنَّها حقيقةٌ في أحدهما مجازٌ في الآخر كان متحكِّماً.

وهذه الصيغُ تُستعملُ في العموم والخصوصِ، بل استعمالُها في الخصوص أكثرُ في الكتاب والسُّنَّةِ، وليس أحدُهما أولى من الآخَرِ، فهما قولان متقابلانِ، فيجبُ تدافُعُهما والاعترافُ بالاشتراكِ.

ولأنَّه[٦] يَحسُنُ الاستفهامُ، فلو قال: مَنْ دخلَ داري فأعْطِهِ

---

(١) هذا هو المذهب الثاني.
(٢) كان فقيه الحنفية بالعراق في وقته، وله ميل إلى مذهب المعتزلة. توفِّي ٢٦٦هـ.
(٣) أي: الواقفية ومن وافقهم، وقد استدلُّوا بأربعة أدلَّة هذا أوَّلها.
(٤) هذا هو الدليل الثاني.
(٥) هذا هو الدليل الثالث.
(٦) هذا هو الدليل الرابع.

درهماً. حَسُنَ أن يقولَ: وإنْ كانَ فاسقاً، ولو عمَّ اللفظُ لَما حَسُنَ أن يستفسرَ.

ولنا دليلان[١]: **أحدُهما**: إجماعُ الصحابةِ رضي الله عنهم. فإنّهم مع أهلِ اللغةِ بأجْمَعِهِمْ أَجْرَوا ألفاظَ الكتابِ والسُّنَّة على العموم، إلَّا ما دلَّ على تخصيصهِ دليلٌ، فإنَّهم كانوا يطلبونَ دليلَ الخصوصِ لا دليلَ العمومِ.

فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] واستدلُّوا به على إرثِ فاطمةَ. حتَّى نَقَلَ أبو بكرٍ رضي الله عنه: «**نحن معاشرَ الأنبياءِ لا نورَثُ ما تَرَكْنا صدقَةٌ**»[٢].

وأَجْرَوْا ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢] و﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء: ٣٣] ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨] ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] و﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥] و«**لا تُنكَحُ المرأةُ على عمَّتها**»[٣] «**ومَن أغلقَ بابَهُ فهو آمنٌ**»[٤] و«**لا يرثُ القاتلُ**»[٥] وغيرَ ذلك ممَّا لا يُحْصَى على العموم.

ولما نزلَ قولُهُ تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] قال ابنُ أُمِّ مكتوم: إني ضريرُ البصرِ، فنزلَ: ﴿غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾ فَعُقِلَ الضريرُ وغيرُه مِنْ عمومِ اللفظ.

ولما نزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾

---

(١) على أن العموم له صيغة تخصه وهي حقيقة فيه مجاز في غيره.
(٢) رواه البخاري ومسلم.
(٣) رواه البخاري ومسلم.
(٤) رواه مسلم وأبو داود.
(٥) رواه النسائي والدارقطني كما قال في البلوغ.

[الأنبياء: ٩٨] قال ابنُ الزِبِعْرَى[١]: «لأَخْصِمَنَّ محمَّداً» فقال له: «قد عُبدت الملائكةُ والمسيحُ أفيدخلونَ النارَ؟» فنزلَ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] فعقَلَ العمومَ، ولم يُنكَرْ عليه حتى بيَّن اللهُ تعالى المرادَ من اللفظِ.

ولما أرادَ أبو بكرٍ قتالَ مانعي الزكاةِ قال له عمرُ: «كيف تقاتلُهُمْ وقد قال رسولُ اللهِ ﷺ: «**أُمرتُ أنْ أقاتلَ الناس حتى يقولوا لا إلـه إلا الله**»»[٢] الحديث. فلم يُنكِرْ أبو بكرٍ احتجاجَهُ بل قال: «أليس قد قال: (**إلا بحقها**) والزكاةُ مِن حقِّها».

واختلفَ عثمانُ وعليٌّ في الجَمْعِ بين الأختين فاحتجَّ عثمانُ بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤][٣] واحتجَّ عليٌّ بعموم قولِهِ تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣][٤].

ولما سَمِعَ عثمانُ بنُ مظعونٍ قولَ لَبيدٍ:

---

(١) هو: عبد الله بن الزبعري بن قيس بن عدي القرشي السهمي، أبو سعد، صحابي جليل، كان شاعراً، هجى المسلمين بشعره وآذاهم قبل إسلامه، ثمَّ أسلم عام الفتح وشهد المشاهد. (انظر: الإصابة ٣٠٨/١).

(٢) رواه مسلم.

(٣) حيث احتج بها على إباحة الجمع بين الأختين الأمتين للعموم المفهوم من الآية، وهو الجمع المنكر المضاف إلى معرفة؛ أي: جميع ما ملكت أيمانكم.

(٤) حيث احتجَّ بها على تحريم الجمع بينهما للعموم المفهوم من المثنى المحلَّى بأل؛ سواء كانتا حُرَّتين أو أَمَتَيْنِ في الوطء دون الملك. وهو مذهب الجمهور.

. . . .   وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ»[١]

قال له: «كذبتَ، إنَّ نعيمَ الجنةِ لا يزولُ»، وهذا وأمثالُهُ ممَّا لا ينحصرُ كثرةً يدلُّ على اتفاقهم على فَهْمِ العموم من صيغتهِ. والإجماعُ حجَّةٌ. ولو لم يكنْ إجماعُهم حجَّةً لكان حجَّةً من حيثُ إنَّهم أهلُ اللغةِ وأعرفُ بصيَغِهَا وموضوعاتِها.

الدليلُ الثاني[٢]: أنَّ صيغَ العموم يُحتاجُ إليها في كلِّ لغةٍ، ولا تختصُّ بلغةِ العرب. فيبعدُ جدّاً أنْ يَغْفُلَ عنها جميعُ الخلق، فلا يضعونَها مع الحاجةِ إليها.

ويدلُّ على وضعه[٣]:

تَوَجُّهُ الاعتراضِ على مَنْ عَصَى الأمرَ العامَّ.

وسقوطُهُ عمَنْ أطاعَ.

ولزومُ النقضِ والخلفِ على الخبر العامِّ.

وبناءُ الاستحلالِ والأحكامِ على الألفاظِ العامّةِ.

فهذه أربعةُ أمورٍ تدلُّ على الغرض. وبيانُها:

أنّ السيِّدَ[٤] إذا قال لعبده: «مَنْ دخلَ داري فأعطه رغيفاً» فأُعْطِيَ كلُّ داخلٍ، لم يكنْ للسيد أنْ يعترضَ عليه، ولو قال: «لِمَ أعطيتَ هذا وهو قصيرٌ. وإنّما أردتُ الطِّوال؟» فقال العبد: «ما أَمَرْتَني

---

(١) تمام البيت هو:
ألا كلُّ شيء ما خلا الله باطل   وكلُّ نعيم لا محالة زائل

(٢) هذا هو الدليل الثاني للجمهور على أن للعموم صيغة تخصُّه وتدلُّ عليه.

(٣) أي: وضع تلك الصيغ للعموم.

(٤) هذا بيان للثاني.

بهذا، وإنّما أمَرْتَني بإعطاء كلِّ داخلٍ». فعَرَضَ هذا على العقلاء رَأَوْا اعتراضَ السيِّدِ ساقطاً وعُذْرَ العبدِ متوجهاً.

ولو أنَّ[١] العبدَ حرَمَ واحداً فقال له السيدُ: «لِمَ لَمْ تعطِهِ؟» فقال: «لأنَّ هذا أسودُ، ولفظُكَ ما اقتضى العمومَ، فيَحتمِلُ أنَّكَ أردتَ البيضَ»، استوجبَ التأديبَ عند العقلاء، وقيل له: «ما لكَ وللنظرِ إلى اللونِ وقد أُمِرْتَ بإعطاء كلّ داخلٍ؟».

وأمَّا النقضُ[٢] فإنَّه لو قالَ: «ما رأيتُ أحداً»، وقد رأى جماعةً كان كلامُهُ خُلْفاً ومنقوضاً وكذباً، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] وإنّما أَوْرَدَ هذا نَقْضاً على كلامهم. فإنْ لم يكنْ هذا عامّاً: فلِمَ أَوْرَدَ النقضَ عليهم؟ فلعلَّهُمْ أرادوا غيرَ موسى، فلِمَ لزمَ دخولُ موسى، تحتَ اسمِ البشرِ؟.

وأما إثبات[٣] الاستحلالِ والأحكامِ: فإذا قال: «أعتقتُ عبيدي وإمائي» وماتَ عقيبَهُ، جازَ لمَنْ سمعَ أنْ يزوِّجَ عبيدَهُ ويتزوجَ من إمائِه بغير رضا الورثةِ.

ولو قالَ: «العبيدُ الذين في يديَّ مُلْكُ فلانٍ» كان إقراراً محكوماً به في الكلِّ.

ولو ادَّعى على رجلٍ دَيْناً فقال: «ما لكَ عليَّ شيءٌ» كان إنكاراً لدعواه، ولو حلفَ على ذلك بريء في الحكم.

---

(١) هذا بيان للأول.
(٢) هذا بيان للثالث.
(٣) بيان الدليل الرابع.

ولو كان له عليه دَيْنٌ فحلفَ هذه اليمينَ كان كاذباً آثماً.

وبناءُ أمثالِ هذه الأحكامِ على العموم لا ينحصرُ.

فإنْ قيل: إنَّما ثبتَ هذا الذي ذكرتموه بالقرائن لا بمجرد اللفظِ.

قلنا: هذا باطلٌ؛ فإنّه لو قُدّر انتفاءُ القرائنِ لفُهِمَ العمومُ، فإنَّه لو قُدّر أنَّ سيداً أمرَ عبداً له لم يَعْرِفْ له عادةً ولا عاشَرَهُ زماناً بأمر عامٍّ، ولا يَعْلَمُ له غرضاً في إثباته وانتفائِه؛ لَتمهَّد عذرُه في العمل بعمومه وتوجَّه إليه اللومُ بترك الامتثالِ.

ولو قال: «كلُّ عبدٍ لي حرٌّ»، ولم تُعلَمْ منه قرينة أصلاً؛ حكمنا بحريةِ الكلِّ.

وتقديرُ قرينةٍ ههنا كتقدير القرينةِ في سائر أنواع أدلّةِ الكتابِ والسنةِ، وهذا يُبطلُها بأسرها.

ولأنّ اللفظَ لو لم يكنْ للعمومِ لخلا عن الفائدة، واختلَّتْ أوامرُ الشرعِ العامَّةِ كلُّها؛ لأنّ كلَّ واحدٍ يمكنُه أنْ يقول: «لم أعْلَمْ أنني مرادٌ بهذا الأمر، ولا في هذا اللفظِ دلالةٌ على أنَّني مرادٌ به، ولا يلزمُني الامتثالُ»، وكذلك النواهي يقول: «لستُ مخاطباً بالنهي، لعدمِ دلالتهِ على العموم في حقّي» فتختلُّ الشريعةُ، وتبطلُ دلالةُ الكتابِ والسنةِ، ولا يصحُّ من أحدٍ الاحتجاجُ بلفظٍ عامٍّ في صورةٍ خاصةٍ؛ لعدم دلالته عليها، ولا يقدرُ أحدٌ أنْ يأمرَ جماعةً ولا ينهاهم، ولا يذكرُ لهم شيئاً يعمُّهم بلفظ واحدٍ.

وهذا باطلٌ يقيناً وفاسدٌ قطعاً فوجبَ اطِّراحُه.

وأما حجَّةُ[(١)] الواقفيةِ: فحاصلُها: مطالبةٌ بالدليلِ، وليس بدليلٍ[(٢)].

ثمَّ قد ذكرنا[(٣)] وجهَ الدليلِ على التعميم، وأنَّها إنَّما تستعملُ على الخصوص مع قرينةٍ.

وإنَّما حَسُنَ[(٤)] الاستفسارُ عن الفاسق؛ لأنّه يُفْهَمُ من الإعطاء: الإكرامُ، ويُعْلَمُ من عادة الناسِ أنَّهم لا يكرمونهم، فلتَوهُّم القرينةِ المخصِّصةِ حَسُنَ منه السؤالُ، ولذلك لم يَحسنْ في بقية الصفاتِ، فلو أنّه لم يراجعْ وأعطى الفاسقَ لكان عذرُه متمهّداً.

ثمّ إنما حَسُنَ الاستفهامُ لظهور التجوُّزِ به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهِمِ الاحتياطُ في طَلَبِهِ.

ولهذا دخل التوكيدُ في الكلامِ لرفعِ اللبْس وإزالةِ الاتساعِ.

ولهذا يَحسُنُ الاستفهامُ في الخاصِّ. فإذا قال: رأيتُ الخليفةَ: قيل له: أنت رأيتَه؟



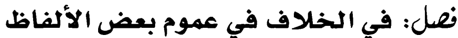
---

(١) وهي شِبَهُهُم الثلاث السابقة على أن العموم لا صيغة له. أجاب عنها ابن قدامة بجوابين.

(٢) هذا هو الجواب الأول.

(٣) هذا هو الجواب الثاني، ومفاده: أنَّا إن سلَّمنا أن المطالبة بالدليل دليل، فإنَّا قد أثبتنا من الكتاب والسنة والإجماع وكلام العرب واستعمالاتهم أن تلك الصيغ تفيد العموم.

(٤) جواب عن الدليل الرابع للواقفية.





فَصْلٌ (*)

وقال قومٌ بالعمومِ، إلا فيما فيه الألفُ واللامُ(١).

وقال آخرونَ بالعموم، إلا في اسم الواحدِ بالألفِ واللامِ(٢).

وقال بعضُ النحويينَ(٣) المتأخِّرينَ في النكرةِ في سياقِ النفي: لا تعمُّ إلا أنْ تكونَ فيه «مِنْ» مُظْهَرةً كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢] أو مقدَّرة كقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾(٤) [الصافات: ٣٥] بدليل: أنَّه يَحسنُ أنْ يقالَ: «ما عندي رجلٌ بل رجلان»(٥).

ومن أنكرَ(٦) أنَّ الألفَ واللام للاستغراقِ قال: يُحتملُ أنْ تكونَ

(*) في اختلاف الجمهور في صيغ العموم الخمسة. هل جميعها يفيد العموم أو بعضها دون بعضٍ؟.

(١) أي: الجَمْعُ المُعرَّف بأل؛ كالمسلمين، فإنها لا تفيد العموم، وتُحْمَل على أقلِّ الجمع فقط، وهو الثلاثة. وهو المذهب الأول.

(٢) أي: المفرد المحلَّى بأل. وهو المذهب الثاني.

(٣) المذهب الثالث.

(٤) والمعنى: ما من إله يُعبد بحقٍّ إلا الله.

(٥) فالنكرة هنا في سياق النفي وخلت من حرف الجرِّ (مِنْ) فلذلك لا تعمُّ. فإن دَخَلَتْ فقال: ما عندي من رجل، فإنَّها تعمُّ. فدلَّ ذلك على أن (مِنْ) هي المؤثرة في العموم.

(٦) الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول، الذين أنكروا أن الجمع المعرَّف بأل يفيد العموم، قالوا: إن (أل) لها احتمالات ثلاثة.

للمعهودِ، ويُحتمَلُ أنْ تكونَ للاستغراقِ، ويُحتمَلُ أنَّها لجملةٍ من الجنس فما دليلُ التعميمِ[١]؟

ثم وإنْ سُلِّمَ[٢] في البعض، فما قولُكُم في جمع القلَّةِ وهو: ما وَردَ على وزن «الأفعالِ» كالأحْمالِ، و«الأفْعُلِ» كالأكْلُب والأكْعُب، و«الأفْعِلةِ» كالأرغفةِ، و«الفِعْلةِ» كالصِّبْيَةِ؟

فقد قال أهلُ اللغةِ: إنَّه للتقليل وهو: ما دونَ العشرةِ.

وقال ناسٌ بالتعميمِ[٣]، إلا في لفظِ المفردِ المحلَّى بالألف واللام؛ لأنّه لفظٌ واحدٌ، والواحدُ ينقسمُ إلى: واحدٍ بالنوعِ وواحدٍ بالذات.

فإذا دَخَلَهُ التخصيصُ عُلِمَ أنَّه ما أراد الواحدَ بالنوع، فانصرفَ إلى الواحد بالذات.

قلنا[٤]: ما ذكرناه من الاستدلال[٥] جارٍ: فيما فيه الألف

---

(١) لأن هذه الاحتمالات متساوية، وليس بعضها أَوْلَى من بعض.

(٢) هذا هو الدليل الثاني، ومفاده: أنا إن سلَّمنا أن (أل) إذا دخلت على الجمع أفادت العموم، فإنَّا لا نُسلِّم أنه يكون في مطلق الجمع. وإنما في جمع الكثرة فقط. وهو ما بعد العشرة إلى ما لا نهاية. أمَّا جمع القلَّة وهو ما دون العشرة فلا، حيث لا استغراق فيه.

(٣) وهم أصحاب المذهب الثاني، وذكر دليلهم.

(٤) هذا جواب إجمالي على أصحاب المذاهب الثلاثة القائلين بأن الجمع المحلَّى بأل لا يفيد العموم، والقائلين بأن المفرد المحلَّى بأل لا يفيد العموم، والقائلين بأن النكرة في سياق النفي لا تعمُّ.

(٥) أي: بإجماع الصحابة على أن تلك الصيغ تفيد العموم من غير تفريق بين صيغة وصيغة.

واللام، وفي النكرةِ في سياقِ النفي، فإنَّه إذا قال لعبده: «أعطِ الفقراءَ والمساكينَ»، و«اقتل المشركينَ» و«اقطع السارقَ والسارقةَ»، و«اجلد الزانيةَ والزاني»، و«لا تؤذ مسلماً»، و«لا تجعلْ مع اللهِ إلهاً»، واقتصرَ عليه، وانتفتِ القرائنُ: جَرى فيه حُكْمُ الطاعةِ والعصيانِ، وتوجُّه الاعتراضِ وسقوطُهُ.

ولو قال[1]: «واللهِ لا آكلُ رغيفاً» حَنَثَ إذا أكلَ رغيفين[2].

وقد قال الله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً﴾ [الجن: ٣] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] ولا يحلُّ أنْ يقال في مثل هذا: إن اللفظَ ما اقتضى التعميمَ[3].

وقولُهم[4]: إنَّ الألفَ واللامَ للمعهودِ.

قلنا: إنّما ينصرفُ إلى المعهود عند وجودِه، وما لَا معهودَ فيه: يتعيَّنُ حملُهُ على الاستغراق؛ وهذا لأنَّ الألفَ واللامَ للتعريف، فإذا كان ثَمَّ معهودٌ، فَحُمِلَ عليه؛ حَصَلَ التعريفُ.

---

(١) جواب عن المذهب الثالث وهو أن النكرة لا تفيد العموم إلا إذا سبقت بحرف الجر (من).
(٢) ولو كان قولهم صحيحاً لما حنث.
(٣) أي: لعدم دخول (من) عليه؛ لأنه لو قيل ذلك لترتب عليه محذور شرعي لا يليق بالله تعالى، وهو أن يقال في الآية الأولى ـ بناء على قولكم ـ بل له صاحبتان، وفي الثانية: بل كفوان، وفي الثالثة: بل أكثر من واحد، وفي الرابعة: بل ذرتين، وفي الخامسة: بل نورين، ولما بطل كل هذا ثبت بطلان قولكم.
(٤) هذا جواب عن الدليل الأول للمذهب الأول وهو أن الجمع المحلى بأل لا يفيد العموم.

وإن لم يكن ثمَّ معهودٌ فَصُرِفَ إلى الاستغراق حَصَلَ التعريفُ أيضاً[(١)].

وإنْ صُرِفَ إلى أقلِّ الجمعِ أو إلى واحدٍ: لَمْ يَحْصُلْ تعريفٌ. وكان دخولُ اللامِ وخروجُها واحداً.

ولأنَّهما[(٢)] إذا كانا للعهد استغرقا جميعَ المعهودِ، فإذا كانا للجنس يجبُ أنْ يستغرقا.

وأمّا جمعُ القلَّةِ[(٣)]: فإنَّ العمومَ إنَّما يُتلقى من الألف واللام[(٤)]. ولهذا استُفيدَ من لفظِ الواحدِ في مثل: «السارقُ والسارقةُ». و«الدينارُ أفضلُ من الدرهمِ». و«أهلكَ الناسَ الدينارُ والدرهمُ»[(٥)].

ولذلك[(٦)] صحَّ توكيدُه بما يقتضي العمومَ[(٧)]، وجازَ الاستثناءُ منه

---

(١) باعتبار إزالة النكارة عن اللفظ، لكن أفادت الاستغراق من جهة أخرى، وهي إرادة عموم الجنس.

(٢) هذا وجهٌ ثانٍ للجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول.

(٣) هذا جواب عن الدليل الثاني للمذهب الأول، القائل بأنَّ الجمع المحلَّى بأل لا يفيد العموم.

(٤) أي: سواء كان الاسم الذي دخلت عليه (أل) جمع قلَّة أم جمع كثرة، حيث لا فرق بينهما عند الأصوليين والفقهاء.

(٥) فإذا كان دخول (أل) على المفرد تجعله للعموم، فمن باب أَوْلى إذا دخلت على جمع القلَّة تجعله للعموم.

(٦) دليل على أن دخول (أل) على الواحد تجعله للعموم.

(٧) كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣] فإن الطعام لفظ واحد محلًّى بأل، وأُكِّدَ بكُلٍّ.

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[(١)] والاستثناءُ: إخراجُ ما لولاه لدخلَ تحتَ الخطاب.

وقوله[(٢)]: «إنَّه يصحّ أن يقول: ما عندي رجل، بل رجلان»[(٣)].

قلنا: قوله: «بل رجلان» قرينةٌ لفظيةٌ تدلُّ على أنَّه استعملَ لفظَ العمومِ في غير موضوعِهِ[(٤)].

ولا يمنعُ ذلك مِن حملهِ على موضوعِهِ[(٥)] عند عدمِ القرينةِ: كما أنَّ لفظةَ الأسدِ إذا استُعمِلَتْ في الرجل الشجاعِ بقرينةٍ لا يَمْنَعُ من استعمالها في موضوعها وحملِها عليه عند الإطلاق.

وأما لفظةُ «مِنْ»: فهي من مؤكِّداتِ العمومِ، وتَمْنَعُ مِن استعماله في مجازه[(٦)].

ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسُّع واستعمالِ اللفظِ في غير العمومِ[(٧)]: تطرَّقَ الوهمُ إلى القائل بنفي التعميمِ فيما خَلَتْ منه. والله أعلم.

---

(١) فقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ جمع، ولو لم يكن الواحد المحلَّى بأل مفيداً للعموم لَمَا صحَّ استثناء الجمع منه.

(٢) جواب عن دليل المذهب الثالث القائل بأن النكرة في سياق النفي لا تعمُّ إلَّا إذا سُبِقَت بمِنْ.

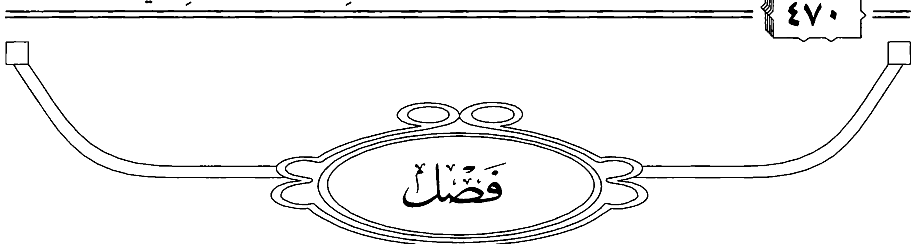
(٣) فلو كانت النكرة في سياق النفي تعمُّ بدون دخول (مِن) لما جاز ذلك.

(٤) وهو الخصوص.

(٥) وهو العموم.

(٦) فإن النكرة المنفيَّة تفيد العموم الظنِّي، فيحتمل التخصيص احتمالاً مرجوحاً، فإذا دخلت عليها (مِنْ) أفادت تأكيد العموم، ودفعت توهُّمَ أن يكون المراد بها الخصوص.

(٧) أي: بسبب هذين الأمرين.



أقلُّ الجمعِ ثلاثةٌ[(١)].

وحكي عن أصحاب مالكٍ وابن داود[(٢)] وبعضِ النحويين وبعضِ الشافعيةِ: أنَّ أقلَّهُ اثنان؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ [النساء: ١١] ولا خلاف في حجبها باثنين[(٣)].

وقد جاء ضميرُ الجمع للاثنين في: ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ﴾ [الحج: ١٩] ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴾ [الحج: ١٩] وكانوا اثنين ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] و﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤][(٤)].

وقال النبي ﷺ: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»[(٥)].

ولأنَّ الجمعَ مشتقٌّ من جَمْعِ الشيءِ إلى الشيءِ وضمِّه إليه،

---

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) هو محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، توفي ٢٩٧هـ، كان فقيهاً أديباً مناظراً شاعراً.

(٣) فلفظ (إخوة) جمع، والجمهور على أن الأمَّ تُحْجَبُ من الثلث إلى السدس بأخوين، فدلَّ هذا على أن أقلَّ الجمع اثنان.

(٤) والمراد: عائشة وحفصة.

(٥) حديث ضعيف رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما، وفيه أن النبي ﷺ أطلق على الاثنين جماعة.

وهذا يحصلُ في الاثنين[١].

ولنا[٢]: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال لعثمان رضي الله عنه: «لِمَ حَجَبْتَ الأمَّ بالاثنين من الإخوة؛ وإنَّما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] وليس الأخَوَانِ بإخوةٍ في لسانك ولا في لسان قومك؟» فقال له عثمان: «لا أنقضُ أمراً كان قبلي، وتوارثَهُ الناسُ ومضى في الأمصارِ»[٣]. فعارَفَهُ على أنَّه في لسان العربِ ليس بحقيقةٍ في الاثنين، وإنَّما صارَ إليه للإجماع.

دليلٌ آخرُ[٤]: أنَّ أهلَ اللسانِ فرَّقوا بين الآحاد والتثنيةِ والجمعِ، وجعلوا لكلِّ واحدٍ من هذه المراتبِ لفظاً وضميراً مختصّاً به، فوجبَ أنْ يُغايرَ الجمعُ التثنيةَ كمغايرةِ التثنيةِ الآحادَ.

ولأنَّ الاثنين[٥] لا يُنعتُ بهما الرجالُ والجماعةُ في لغة أحدٍ، فلا تقول: «رأيتُ رجالاً اثنين» ولا «جماعةً رجلين». ويصحُّ أنْ يُقالَ: «ما رأيتُ رجالاً وإنَّما رأيتُ رجلين»، ولو كان حقيقةً فيه لما صحَّ نفيُه.

وما احتجُّوا به[٦]: فغايتُهُ أنَّه جازَ التعبيرُ بأحد اللفظينِ عن الآخر مجازاً، كما عَبَّر عن الواحدِ بلفظِ الجمْعِ في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣][٧] و﴿إِنَّا

---

(١) فلا مانع من القول بأنَّ أقلَّ الجمع اثنان.

(٢) أدلَّة الجمهور على أن أقلَّ الجمع ثلاثة.

(٣) رواه البيهقي والحاكم.

(٤) الدليل الثاني للجمهور.

(٥) الدليل الثالث للجمهور.

(٦) جواب إجمالي عن الآيات.

(٧) والمراد بالناس في الآية هو نُعَيْم بن مسعود الأشجعي، فإذا جاز أن يُعبَّر عن الواحد بلفظ الجمع؛ فمن باب أَوْلَى يجوز أن يُعبَّر عن الاثنين بلفظ الجمع؛ لأنهما أقرب إلى الجمع من الواحد.

نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩][١].

ثم إنّ[٢] الطائفةَ والخَصْمَ يقعُ على الواحد، والجمعِ، والقليلِ والكثيرِ، فَرَدَّ الضميرَ إلى الجماعة الذين اشتملَ عليهم لَفْظُ الطائفةِ والخَصْم.

وأما قولُهُ: «الاثنانِ جماعَةٌ» فأراد: في حكم الصلاةِ وحكم انعقادِ الجماعة[٣]؛ لأنَّ كلامَ النبيِّ ﷺ يُحملُ على الأحكامِ لا على بيان الحقائقِ.

وقولُهم[٤]: إنَّه جمْعُ شيءٍ إلى شيء.

قلنا: الأسماءُ في اللغةِ لا يلزمُ فيها حكمُ الاشتقاقِ على ما مضى[٥].

---

(١) والمراد بالجمع هو الله جلَّ جلاله.

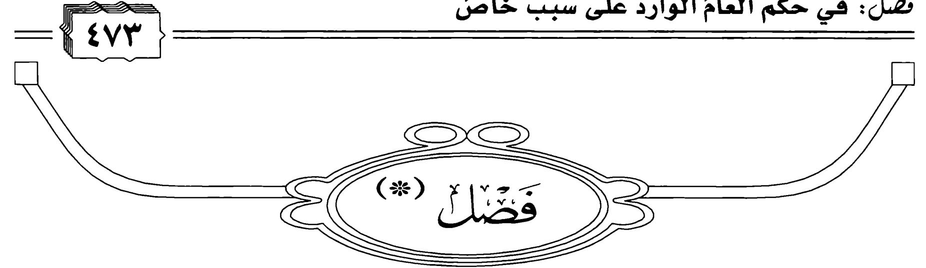
(٢) جواب تفصيلي عن الآيات. ومفاده: أن ردَّ الجمع إلى اثنين إنما هو من قبيل إطلاق أحد اللفظين على الآخر مجازاً، كما سبق في الآيتين السابقتين ـ هذا من ناحية ـ. ومن ناحية أخرى أن لفظ الطائفة والخصم يقع على الواحد والجمع والقليل والكثير. أما الجمع في الطائفة فظاهر، حيث إنها تحوي عدداً من الأفراد، وأما الخصمان فالمراد جماعة المؤمنين وجماعة الكافرين، وأما الخصم فيقع على الواحد والمثنَّى والجمع، فتقول: هذا خصمي، وهذان خَصْمَي، وهؤلاء خَصْمِي. وعليه يكون قد عاد ضمير الجمع إلى جمع وليس إلى اثنين.

(٣) فيثاب ثواب الجماعة.

(٤) جواب عن الدليل العقلي الذي معناه: أن التثنية مشتقَّة من الضمِّ، وكذلك الجمع هو الضمُّ إذا يطلق على التثنية جمع.

(٥) فمثلاً: يُسَمِّي العرب (قارورة) لأن الماء يقرُّ فيها، ولا يسمون كل ما يقرُّ فيه الشيء قارورة، مثل حوض الماء. فقياس التثنية على الجمع بجامع الضمِّ المطلق في كل قياس فاسد. وإنما هو ضمٌّ خاصٌّ وهو ضمُّ شيء إلى أكثر منه. فالجمع مشتقٌّ إلى اجتماع الجماعة، أما التثنية فهي مشتقَّة من اجتماع الاثنين.





إذا ورد لفظُ العمومِ على سببٍ خاصٍّ لم يسقُطْ عمومُه[١]؛ كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ حين سُئلَ أنتوضأُ بماء البحرِ في حال الحاجةِ؟ قال: «**هو الطَّهورُ ماؤُه**»[٢].

وقال مالكٌ وبعضُ الشافعيةِ: يسقطُ عمومُهُ[٣]؛ إذ لو لم يكن للسببِ تأثيرٌ لجازَ إخراجُ السببِ بالتخصيصِ منَ العمومِ[٤].

ولَمَا نقلَهُ[٥] الراوي لعدمِ فائدتهِ.

ولَمَا أَخَّرَ[٦] بيانَ الحكمِ إلى وقوعِ الواقعةِ.

ولأنَّه[٧] جوابٌ، والجوابُ يكونُ مطابقاً للسؤال.

(*) في حكم العامِّ الوارد على سبب خاصٍّ. هل يبقى على عمومه نظراً إلى لفظه، أو يكون حكمه خاصّاً نظراً إلى سببه؟ مذهبان.

(١) أي: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو مذهب الجمهور.

(٢) رواه الترمذي وحسَّنه، وهذا الجواب منه ﷺ حكم عامٌّ بجواز التوضُّؤ من ماء البحر للسائل ولغيره، عند الحاجة وغير الحاجة.

(٣) أي: يعتبر العامُّ مخصوصاً بالسبب؛ أي: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ. وهذا هو المذهب الثاني.

(٤) هذا هو الدليل الأول للمذهب الثاني، ومفاده: أن السبب إذا لم يؤثِّر في جعل العامِّ خاصّاً لجاز إخراجه بالتخصيص من العموم كغيره من أفراد العامِّ، لكن لا يجوز إخراجه؛ لأنها هي الصورة التي من أجلها ورد الخطاب، فثبت اختصاص الحكم به.

(٥) هذا هو الدليل الثاني. (٦) هذا هو الدليل الثالث.

(٧) هذا هو الدليل الرابع، ومفاده: أن الجواب يكون خاصاً حتى يطابق السؤال.

ولنا[(١)]: أنَّ الحجَّةَ في لفظِ الشارعِ، لا في السببِ، فيجبُ اعتبارُه بنفسه في خصوصه وعمومه[(٢)].

ولذلك[(٣)] لو كان أخصَّ من السؤال لم يَجُزْ تعميمُه لعموم السؤالِ.

ولو سَأَلَتِ[(٤)] امرأةٌ زوجَها الطلاقَ فقال: «كلُّ نسائي طوالقٌ» طَلُقْنَ كلُّهُنَّ لعموم لفظِه وإنْ خَصَّ السؤالُ.

ولذلك[(٥)] يجوزُ أنْ يكون الجوابُ معدولاً عن سَنَنِ السؤالِ، فلو قال قائلٌ: «أيحلُّ أكلُ الخبز والصيدُ والصومُ؟» فيجوزُ أنْ يقولَ: «الأكلُ مندوبٌ والصومُ واجبٌ والصيدُ حرامٌ، فيكونُ جواباً[(٦)]، وفيه: وجوبٌ وندبٌ وتحريمٌ، والسؤالُ وقعَ عن الإباحة»[(٧)].

وكيف يُنْكَرُ[(٨)] هذا وأكثرُ أحكام الشرعِ نزلتْ على أسبابٍ كنزول آيةِ الظهار[(٩)] في أوسِ بنِ الصامتِ، وآيةِ اللعانِ[(١٠)] في هلالِ بن أُمَيَّةَ ونحوِ هذا.

---

(١) الدليل الأول للجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(٢) أي: يحمل لفظ الشارع على ما ورد عليه من خصوص وعموم، دون نظر إلى السبب.

(٣) الدليل الثاني.

(٤) الدليل الثالث وهو عكس الثاني. (٥) الدليل الرابع.

(٦) أي: عامّاً.

(٧) وهي سبب خاصٌّ. فإذا جاز أن يكون الجواب أعمَّ من السؤال، فكذلك هنا.

(٨) هذا هو الدليل الخامس.

(٩) وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ...﴾ الآيات [المجادلة: ٢، ٣].

(١٠) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ...﴾ =

ولا يلزمُ[١] من وجوب التعميم: جوازُ تخصيصِ السببِ؛ فإنه لا خلافَ في أنَّه بيانُ الواقعةِ، وإنما الخلافُ هل هو بيانٌ لها خاصَّةً أم لها ولغيرها؟ فاللفظُ يتناولُها يقيناً ويتناولُ غيرَها ظنّاً[٢]، إذ لا يُسأَلُ عن شيء فَيَعدلُ عن بيانه إلى بيان غيره إلا أنْ يجيبَ عن غيره بما يُنبِّهُ على محلِّ السؤالِ؛ كما قال لعمرَ لمَّا سأله عن القُبلة للصائم: «**أرأيتَ لو تمضْمَضْتَ**»[٣]؟

ولهذا[٤] كان نقلُ الراوي للسبب مفيداً؛ ليبيِّنَ به تناولَ اللفظِ له يقيناً فيمتنعُ منْ تخصيصِهِ[٥].

وفيه فوائدُ أُخَرُ مِنْ: معرفةِ أسبابِ النزولِ، والسِيَرِ، والتوسُّعِ في علم الشريعة.

= الآيات [النور: ٦ ـ ٩]، فإن الأحكام في آيات الظهار، وآيات اللعان خاصَّة بأسبابها.

(١) شروع في الجواب عن أدلَّة المذهب الثاني. وبدأ بالجواب عن الدليل الأول، ومفاد الجواب: أنه لا يلزم من القول بتعميم الحكم جواز إخراج السبب بالتخصيص.

(٢) أي: أن اللفظ العامَّ تناول الواقعة التي نزل بشأنها يقيناً، وتناول غيرها ممَّا شاكلها ظناً لثبوت الحكم فيها بالقياس على واقعة النصِّ. فكيف يخرج السبب بالتخصيص، ويبقى المظنون هو المراد؟

(٣) وإذا جاز هذا، فلا وجه للقول بأنه يلزم من وجوب تعميم اللفظ جواز تخصيص واقعة السبب بإخراجها من العامِّ.

(٤) جواب عن الدليل الثاني للمذهب الثاني.

(٥) هذه فائدة أولى.

وقولُهم[١]: لِمَ أخَّرَ بيانَ الحكمِ؟[٢].

قلنا: الله أعلمُ بفائدته في أي وقتٍ يحصلُ، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ثم لعلَّه أخَّره إلى وقت الواقعة لوجوب البيانِ في تلك الحالِ، أو اللطف، ومصلحةٍ للعباد داعيةٍ إلى الانقيادِ لا تحصلُ بالتقديم ولا بالتأخير.

ثم يلزمُ لهذِه العلَّةِ: اختصاصُ الرجمِ بماعزٍ وغيرِه من الأحكام[٣].

وقولُهم[٤]: تجبُ المطابقةُ.

قلنا: يجبُ أن يكون متناولاً له، أمَّا أنْ يكونَ مطابقاً له[٥] فكلَّا، بل لا يمتنعُ أن يُسألَ عن شيءٍ فيجيبَ عنه وعن غيرِهِ، كما سُئِلَ عن الوضوءِ بماءِ البحرِ فبيَّن لهم حِلَّ ميتتِهِ.



---

(١) جواب عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني.

(٢) أي: حتى وقوع الواقعة.

(٣) أي: يلزم من قولهم: لو لم يكن للسبب تأثير في تخصيص اللفظ العامِّ لما أخَّر الشارع الحكم إلى وقوع الواقعة: اختصاص الأحكام بأسبابها، فيختصُّ الرجم بماعز، ويختصُّ الظهار بأوس، ويختصُّ اللعان بهلالٍ دون غيرهم ممن فعلوا مثلهم. وهذا خلاف الإجماع.

(٤) جواب عن الدليل الرابع.

(٥) أي: في العموم والخصوص.



فَصْلٌ (*)

قولُ الصحابيّ: «نَهى رسولُ اللهِ ﷺ عن المُزَابَنَةِ» و«قَضى بالشفعةِ فيما لم يُقسَمْ» يَقتضي العمومَ(١).

وقال قومٌ: لا عمومَ له(٢)؛ لأنَّ الحجَّةَ في المحكيِّ لا في لفظِ الحاكي(٣).

والصحابيُّ يُحْتَملُ أنّه سمعَ لفظاً خاصّاً.

أو يكونُ عموماً.

أو يكونُ فعلاً لا عمومَ له(٤).

وقضاؤه بالشفعةِ لعلَّه حكمٌ في عينٍ، أو بخطابٍ خاصٍّ مع شخصٍ، فكيفَ يُتَمسَّكُ بعمومِهِ، أَمْ كيفَ يثبتُ العمومُ مع التعارضِ

(*) في حكاية الصحابي للحادثة بلفظ عامٍّ، هل يفيد العموم؟

(١) أي: عموم الحكم في القضية وأشباهها إلى قيام الساعة، وهذا هو المذهب الأول.

(٢) وإنما هو خاصٌّ بمن وُجِّه إليه النهي أو حُكِمَ له بذلك القضاء. ولا يَعُمُّ غيرهم إلا بدليل خارجي كالقياس.

(٣) هذا هو الدليل الأول، ومفاده: أن الحجَّة في المحكيِّ عن النبي ﷺ، وهو لا عموم فيه لأنه موجَّه إلى شخص معين، وليست في لفظ الحاكي وهو الصحابي.

(٤) وإذا كان ما حكاه الصحابيُّ متردِّداً بين هذه الاحتمالات الثلاثة، حُمِلَ على الخصوص لأنه المتيقَّن، وهذا هو الدليل الثاني.

والشكِّ؟[١].

ولنا[٢]: إجماعُ الصحابةِ ﷺ فإنَّه قد عُرفَ منهم الرجوعُ إلى هذا اللفظِ في عمومِ الصورِ: كرجوعِ ابن عمرَ إلى حديثِ رافع: «نَهى النبيُّ ﷺ عن المخابرةِ»، واحتجاجُهم بهذا اللفظِ نحو: «نَهْيُ رسولِ اللهِ ﷺ عن: المزابنَةِ، والمحاقَلةِ، والمخابرَةِ، وبيع الثمرِ حتى يَبدو صلاحُه، والمنابذَةِ» وسائرِ المناهي.

وكذلك أوامرُهُ وأقضيتُهُ ورُخَصُهُ مثل: «أَرْخَصَ في السَّلَمِ ووَضْعِ الجوائِحِ»[٣].

وقد اشتهرَ هذا عنهم في وقائعَ كثيرةٍ، ممَّا يدلُّ على اتفاقِهم على الرجوعِ إلى هذه الألفاظ.

واتفاقُ السلف على نقلِ هذه الألفاظِ دليلٌ على اتفاقِهم على العمل بها[٤]. إذ لو[٥] لم يكنْ كذلك لكانَ اللفظُ مجملاً.

---

(١) أي: بين احتمال إرادة العموم واحتمال إرادة الخصوص.

(٢) أدلَّة المذهب الأول على إفادة العموم.

(٣) رواه مسلم، ومعنى وضع الجوائح؛ أي: ما أصيب من الثمار بآفة سماوية لا يؤخذ منه صدقة فيما بقي.

(٤) أي: في كلِّ الوقائع والحوادث المشابهة. وهذا هو الدليل الأول.

(٥) هذا هو الدليل الثاني: ومفاده، أن المنقول عن النبي ﷺ من أمر أو نهي أو قضاء أو ترخيص إذا لم يقتض العموم لكان اللفظ مجملاً لتردُّده بين العموم والخصوص، وهذا يوجب التوقُّف حتى يتبين المراد، وحيث إن الصحابة لم يتوقَّفوا بل بادروا إلى العمل بهذه الألفاظ، ثبت أنها ليست من قبيل المجمل، وإنما هي ظاهرة في العموم.

ثم لو[١] كانتِ القضيةُ في شخصٍ واحدٍ؛ وجبَ التعميمُ لما ذكرنَا في المسألةِ الأخرى[٢].



(١) جواب عن الدليل الثالث للمذهب الثاني.
(٢) وهو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

فَصْلٌ (*)

وما وردَ من خطابٍ مضافاً إلى الناسِ والمؤمنينَ: دخلَ فيه العبدُ[١]؛ لأنَّه من جملةِ مَنْ يتناولهُ اللفظُ.

وخروجهُ[٢] عن بعضِ التكاليفِ لا يوجبُ رفعَ العمومِ فيه؛ كالمريضِ والمسافرِ والحائضِ.

ويدخلُ النساءُ في: الجمعِ المضافِ إلى الناسِ[٣]، وما لا يُتَبَيَّنُ فيه التذكيرُ والتأنيثُ كأدواتِ الشرطِ[٤].

ولا يَدْخُلْنَ فيما يختصُ بالذكورِ من الأسماءِ؛ كالرجالِ والذكورِ[٥].

(*) هل يدخل العبد والنساء في الخطاب العامِّ؟

(١) وهو مذهب الجمهور لأنه من جملة الناس، ومن جملة المؤمنين. المذهب الثاني: أنه لا يدخل لأنَّ أكثر الأوامر الشرعية كالأمر بالجمعة والزكاة والجهاد والنكاح والتغريب إذا زنى ونحو ذلك لا يدخل فيها، فدلَّ هذا على أنه لا يدخل في عموم الخطاب إلا بدليل أو قرينة.

(٢) هذا جواب عمَّا استدل به أصحاب المذهب الثاني، ومفاده: أن سقوط بعض التكاليف عنه إنما هي بسبب كونه رقيقاً مشتغلاً بخدمة سيِّده، فإذا زال العذر وهو الرقُّ، عادت إليه التكاليف كاملة قياساً على المريض والمسافر والحائض.

(٣) حيث يتناول الذكور والإناث.

(٤) وكذا الاستفهام. حيث لا فرق فيها بين الذكور والإناث باتِّفاق.

(٥) هذه الصور الثلاث لا نزاع فيها عند أهل العلم.

فأمّا الجمعُ بالواو والنونِ كالمسلمينَ، وضميرِ المذكَّرينَ، كقولِهِ: «كلوا واشربوا»:

فاختارَ القاضي[(١)]: أنهنَّ يدخلنَّ فيه وهو قولُ بعضِ الحنفيةِ وابنِ داودَ.

واختارَ[(٢)] أبو الخطابِ والأكثرونَ: أنهنَّ لا يَدْخُلْنَ فيه؛ لأنَّ الله تعالى ذكرَ «المسلماتِ» بلفظٍ متميزٍ، فما يثبتهُ ابتداءً ويخصُّهُ بلفظِ «المسلمينَ» لا يدخلنَ فيه إلا بدليلٍ آخرَ من: قياسٍ[(٣)] أو كونه في معنى المنصوصِ وما يجري مجراهُ[(٤)].

ولنا[(٥)]: أنه متى اجتمعَ المذكَّرُ والمؤنَّثُ غُلِّبَ التذكيرُ، ولذلك لو قالَ لمَنْ بحضرتهِ من الرجالِ والنساءِ: «قوموا» و«اقعدوا» تناولَ جميعَهم.

ولو قال: «قوموا» و«قُمنَ» و«اقعدوا» و«اقْعدنَ» عُدَّ تطويلاً ولُكْنَةً، ويُبينهُ: قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨] وكان ذلك خطاباً لآدمَ وزوجتهِ والشيطان.

وأكثرُ[(٦)] خطابِ الله تعالى في القرآن بلفظ التذكيرِ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤] و﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ﴾ [الزمر: ٥٣]

---

(١) هذا هو المذهب الأول.
(٢) هذا هو المذهب الثاني ودليله.
(٣) أي: قياس النساء على الذكور؛ لأن الشريعة عامَّة لجميع المكلَّفين.
(٤) كوجود قرينة لفظية تدلُّ على إرادة دخول النساء في لفظ المسلمين، أو عرفٍ قاضٍ بذلك؛ كمن يخاطب الذكور والإناث، ويغلب جانب التذكير على التأنيث.
(٥) دليل المذهب الأول.
(٦) الدليل الثاني.

و﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] و﴿وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧] و﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: ٣٤] والنساءُ يدخلنَّ في جملته.

وذِكْرُهُ لهنَّ[١] بلفظٍ مفردٍ ـ تبييناً وإيضاحاً ـ لا يمنعُ دخولَهنَّ في اللفظِ العامِّ الصالح لهنّ كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] وهما من الملائكةِ، وقوله: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمٰن: ٦٨][٢].

وقد يُعْطَفُ العامُّ على الخاصِّ كقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٢٧][٣] والمالُ عامٌّ في الكلِّ. والله أعلم.

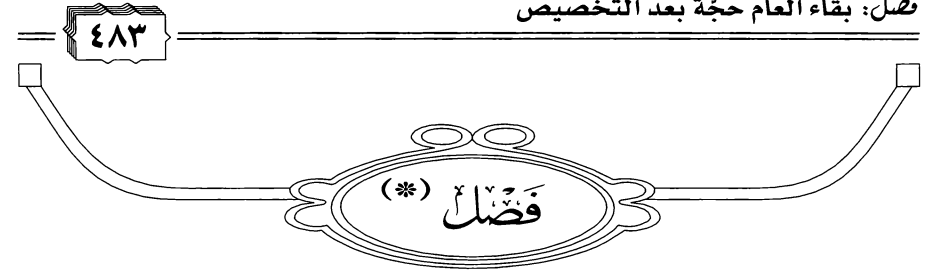


---

(١) جواب عن دليل المذهب الثاني حيث قالوا في الدليل إن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ متميِّز... إلخ.

(٢) وتخصيص النخل والرمان لا يمنع دخولهما في عموم الفاكهة.

(٣) والمراد: أنه كما يجوز عطف الخاصِّ على العامِّ يجوز عطف العامَّ على الخاصِّ، فَعَطَفَ المال وهو عامٌّ على الخاصِّ وهو الأرض والديار. إذاً التخصيص بالاسم لا يمنع من الدخول في العامِّ.



العامُّ إذا دخلهُ التخصيصُ يبقى حجَّةً فيما لم يخصّ عند الجمهورِ(١).

وقال أبو ثور(٢) وعيسى بن أبان: لا يبقى حجةً؛ لأنّه(٣) يصيرُ مجازاً، فقد خرجَ الوضعُ من أيدينا، ولا قرينةَ تَفْصِلُ وتَحْصِرُ فيبقى مُجْملاً.

ولنا(٤): تمسُّكُ الصحابة ﷺ بالعمومات، وما مِن عموم إلا وقد تطرَّق إليه التخصيصُ إلا اليسيرَ(٥)؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ

(*) هل العام يبقى حجَّة بعد التخصيص؟

(١) هذا هو المذهب الأول. (٢) هذا هو المذهب الثاني.

(٣) هذا دليل المذهب الثاني، ومفاده: أن العامَّ قد وُضِعَ حقيقةً لجميع الأفراد، فإذا خُصَّ منه البعض وبقي حكمه في الباقي يكون قد استعمل في بعض ما وضع له، فيكون مجازاً؛ لأنه استُعْمِلَ في غير ما وضع له، ولا يمكن أن نعمِّم الحكم فيما بقي إلا بقرينة، والحال أنها غير موجودة، فيبقى مجملاً.

(٤) الدليل الأول للجمهور.

(٥) قال بعض العلماء: ليس من القرآن عامٌّ غير مخصوص إلا ستَّة مواضع:
١ ـ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].
٢ ـ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمٰن: ٢٦].
٣ ـ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].
٤ ـ ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].
=

إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١].

فعلى قولهم[١] لا يجوزُ التمسُّكُ بعموماتِ القرآنِ أصلاً[٢].

ولأن[٣] لفظَ السارقِ يتناولُ كلَّ سارقٍ بالوضعِ؛ فالمُخَصِّصُ صَرَفَ دَلالَتَهُ عن البعضِ[٤]، فلا تسقطُ دلالتهُ عن الباقي كالاستثناءِ[٥].

وقولهم: «يصيرُ[٦] مجازاً» ممنوعٌ، وإن سُلِّم: فالمجازُ دليلٌ إذا كان معروفاً؛ لأنَّه يُعْرَفُ منه المرادُ، فهو كالحقيقة[٧].

وقولهم[٨]: «لا قرينةَ تفْصِلُ».

قلنا: ليس كذلك فإنَّا إنَّما نجعلُ اللفظَ مجازاً بدليلِ التخصيصِ فيختصُّ الحكمُ به دون ما عداهُ[٩].

= ٥ - ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].
٦ - ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

(١) أي: أبو ثور وعيسى بن أبان ومن وافقهم.
(٢) لأنها صارت مجملة بعد التخصيص.
(٣) الدليل الثاني للجمهور.
(٤) كالسارق من غير الحرز، أو ما دون النصاب ونحو ذلك.
(٥) فكذلك المخصَّص لا يدلُّ على إلغاء حُجِّيَّة العامِّ فيما بقي بعد التخصيص.
(٦) هذا جواب عن دليل المذهب الثاني، ومفاده: أنا نمنع أن يكون العامُّ بعد التخصيص مجازاً؛ لأن العامَّ دلَّ على جميع الأفراد، فإذا خرج بعضها بقيت دلالته في الباقي حقيقة على ما كانت عليه، ولم تتأثَّر بالتخصيص.
(٧) كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [المائدة: ٦] فإنه حقيقة في المكان المنخفض، مجاز في الخارج من الإنسان، ولشهرة المجاز عُمِلَ به دون قرينة، حتى إن الحقيقة نُسِيَت.
(٨) أي: في الجزء الثاني من الدليل.
(٩) والمعنى: لا نسلِّم عدم وجود قرينة تفصل، بل إن القرينة الفاصلة موجودة =



واختارَ القاضي(١): أنه حقيقةٌ بعد التخصيصِ وهو قولُ أصحابِ الشافعي.

وقال قومٌ(٢): يصيرُ مجازاً على كلِّ حالٍ؛ لأنه وُضعَ للعمومِ، فإذا أُريد به غير ما وُضِعَ له كان مجازاً، وإنْ لم يكنْ هذا هو المجازُ فلا يبقى للمجازِ معنى؛ إذ لا خلافَ في أنَّه لَوْ رُدَّ إلى ما دونَ أقلِّ الجمعِ فقال: «لا تكلِّمِ الناسَ» وأرادَ زيداً وحدهُ؛ كان مجازاً، وإن كان هو داخلاً فيه.

وقال آخرون(٣): إن خُصِّصَ بدليلٍ منفصلٍ صار مجازاً؛ لما ذكرناه(٤).

وإن خُصِّصَ بلفظٍ متَّصلٍ(٥) فليس بمجازٍ، بل يصيرُ الكلامُ

= وهي: التخصيص. وقد أفادت قصر العامِّ على أفراده الذين لم يتناولهم التخصيص، فيكون ظاهراً في دلالته على هذه الأفراد، وبذلك ينتفي عنه الإجمال الذي ادَّعيتموه.

(*) العامُّ بعد التخصيص هل هو حقيقة في الباقي أو مجاز؟.

(١) هذا هو المذهب الأول.

(٢) هذا هو المذهب الثاني بدليله.

(٣) هذا هو المذهب الثالث.

(٤) أي: من أن اللفظ العامَّ وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً، ولا يكون حجَّة.

(٥) كالشرط والاستثناء والصفة، فليس بمجاز، ويكون حجَّة.

بالزيادةِ كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر، فإنّا نقولُ: «مُسْلِمٌ» فيدلُّ على واحدٍ، ثم نزيد الواوَ والنونَ فيدلُّ على أمرٍ زائدٍ ولا نجعلُهُ مجازاً.

ونَزيدُ الألفَ والنونَ في «رجلٍ» فيصيرُ صيغةً أخرى بالزيادةِ.

ولا فرقَ بين زيادةِ كلمةٍ أو زيادة حرفٍ، فإذا قال: «السارقُ للنِصابِ يُقطعُ» أو «يُقطعُ السارقُ إلا سارقَ دونِ النِّصاب» فلا مجازَ فيه؛ بل مجموعُ هذا الكلامِ موضوعٌ للدلالةِ على ما دلَّ عليه، فقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]. دلَّ على تسعمائةٍ وخمسينَ وضْعاً، فكأنَّ العربَ وضَعتْ لذلك عبارتين.

ويمكنُ أنْ يُقال[١]: ما صارَ بالوضعِ عبارةً عن هذا القدرِ، بل بقي الألْفُ للألْفِ والخمسونَ للخمسين، و«إلا» للرفعِ بعد الإثباتِ، فإذا رفعنا عن الألْفِ خمسينَ بقي تسعمائةٌ وخمسون.

أمَّا زيادةُ الواو والنون: فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا[٢].

ووجهُ قول القاضي[٣]: إنَّ القرينةَ المنفصلةَ من الشرعِ كالقرينةِ

---

(١) أي: في الجواب عن المذهب الثالث.

(٢) أي: لا نسلِّم أن ألف سنة إلا خمسين تعني بالوضع اللغوي تسعمائة وخمسين، فإنَّ ذلك لم يدرك بالوضع اللغوي، بل بعلم الحساب. وأن الزيادة بالاستثناء من العدد ليست كزيادة الواو والنون في المفرد؛ حيث لا معنى لها من غير المزيد عليه، خلافاً للاستثناء؛ حيث يقوم كلُّ عدد بنفسه مستقلٌّ عن الآخر.

(٣) دليل القول الأول.

المتَّصلةِ؛ لأنَّ كلامَ الشارِعِ يجبُ بناءُ بعضهِ على بعضٍ، فهو كالاستثناءِ، وقد تبيَّن الكلامُ فيه[١].



(١) حيث يبقى الحكم فيما بقي على الحقيقة، فإذا قال: أَكْرِمِ العلماء إلا زيداً، بقي الإكرام حقيقة في الباقي دون زيد.



فَصْلٌ (*)

ويجوزُ تخصيص العمومِ إلى أنْ يبقى واحدٌ(١).

وقال الرازي والقفَّالُ والغزالي: لا يجوزُ النقصانُ مِن أقلِّ الجمعِ(٢)؛ لأنَّه يخرجُ به عن الحقيقةِ(٣).

ولنا(٤): أنَّ القرينةَ المتَّصلةَ كالقرينةِ المنفصلةِ، وفي القرينةِ المتَّصلةِ يجوزُ ذلك(٥) فكذلك في المنفصلةِ.



(*) في الحدِّ الذي ينتهي إليه التخصيص.

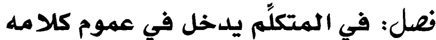
(١) سواء كان العامُّ جمعاً كالرجال، أو غير جمع مثل (من، وما).

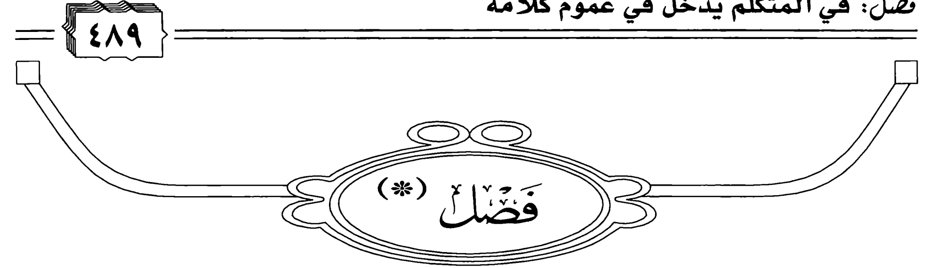
(٢) وهو المذهب الثاني.

(٣) أي: أن التخصيص إلى أن يبقى واحد يُخْرِجُ العامَّ عن حقيقته التي هي الجمع، فلا بدَّ أن يبقى من العامِّ أقلُّ ما يطلق عليه جمع.

(٤) دليل المذهب الأول.

(٥) كما لو قال: أكرم الناس إلا الجهَّال وإن كان العالم واحداً، وإذا جاز هذا في المتَّصلة جاز في المنفصلة، والجامع بينهما أن كّلاً منهما مخصصاً، وقد ورد في القرآن ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] والمراد نُعَيْمُ بن مسعود. وورد ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: ٢٦] والمراد عائشة رضي الله عنها.





فَصْل (*)

والمخاطِبُ يدخلُ تحت الخطابِ بالعامِّ[١]

وقال قومٌ: لا يدخلُ[٢] بدليلِ قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦][٣].

ولو قال قائلٌ لغلامهِ: «مَنْ دخل الدارَ فأعطه درهماً» لم يدخلْ في ذلك[٤].

وهذا فاسدٌ[٥]؛ لأنَّ اللفظَ عامٌّ والقرينةُ هي التي أَخْرَجَتِ المخاطِبَ فيما ذكروه.

ويعارضهُ[٦] قولهُ تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩][٧].

(*) في المتكلِّم هل يدخل في عموم كلامه أو لا؟

(١) سواء كان الخطاب أمراً أم نهياً أم خبراً إن صلح دخوله، وهذا هو مذهب أكثر الأصوليين.

(٢) أي: لا يدخل مطلقاً، وهو المذهب الثاني.

(٣) ووجه دلالتها أنه يلزم من دخوله ـ سبحانه ـ في عموم ما خلق أن يكون مخلوقاً، وهذا باطل.

(٤) لأنَّ العبد لو أعطى سيِّده كسائر الداخلين لاستقبح العقلاء ذلك، وهذا هو الدليل الثاني.

(٥) جواب عن الدليلين من ثلاثة أوجه: الأول: أن القرينة هي التي أخرجت المخاطِب فيما ذكروه، وهي في الآية العقل، وفي السيِّد المالية.

(٦) هذا هو الوجه الثاني من الجواب.

(٧) ووجه دلالتها أنه سبحانه عالم بذاته وصفاته، فهو داخل في عموم خطابه.

ومجردُ كونِه مخاطِباً ليس بقرينةٍ قاضيةٍ بالخروجِ عن العمومِ، والأصلُ اتِّباعُ العمومِ(١).

واختار أبو الخطاب(٢): أنَّ الآمرَ لا يدخلُ في الأمرِ؛ لأنَّ الأمرَ: استدعاءُ الفعلِ بالقولِ مِمَّنْ هو دونهُ، ولن يُتَصَوَّرَ كونُ الإنسانِ دون نفسهِ فلم توجد حقيقته(٣).

ولأنَّ مقصودَ الآمرِ: الامتثالُ، وهذا لَّا يكونُ إلا من الغيرِ(٤).

وقال القاضي: يدخلُ النبيُّ ﷺ فيما أَمَرَ به.

ويمكن أنْ تنبني هذه المسألةُ على أنَّ ما ثبتَ في حقِّ الأُمَّةِ من حكمٍ شاركَهم النبيُّ ﷺ في ذلك الحكم(٥)، ولذلك(٦) لمَّا أمرهم بفسخِ الحجِّ إلى العمرةِ ثم لم يفعلْ؛ سألوه عن تَرْكِهِ الفَسْخَ فبيَّن لهم عذرَهُ(٧).

---

(١) أي: إذا وردت صيغة من صيغ العموم فالأصل أن يكون الكلام عامّاً، والأصل يجب اتِّباعه إلَّا إذا ورد دليل التخصيص.

(٢) المذهب الثالث.

(٣) أي: لم توجد حقيقة الأمر؛ لأن العاقل لا يأمر نفسه.

(٤) وثمرة الخلاف تظهر فيما لو وقف على الفقراء ثم صار فقيراً؛ فإنه يأخذ من الوقفِ على الأصحِّ؛ لأنه يدخل في عموم خطابه، وقيل: لا يأخذ على القول بعدم الدخول.

(٥) قد سبقت هذه المسألة عند قوله ـ في باب الأمر ـ فصل إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ أو أثبت في حقِّه حكماً، فإن أمَّته يشاركونه في ذلك الحكم.

(٦) هذا هو الدليل الأول على دخوله ﷺ في عموم أمره لأمَّته.

(٧) وهو قوله: «**لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة، ولحللت** =

وقد عابَ الله تعالى الذين يأمرونَ بالبرِ ويَنْسَوْنَ أنفسَهُم[(١)].

وقال في حقِّ شُعَيْبٍ عليه السلام: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨][(٢)].

وفي الأَثَرِ: «إذا أَمَرْتَ بمعروفٍ فكنْ مِن آخَذِ الناسِ به، وإذا نَهَيْتَ عن منكرٍ فكن من أَتْرَكِ الناس له، وإلا هَلَكْتَ»[(٣)].



= كما تحلُّون» أخرجه البخاري ومسلم، فلو لم يدخل ﷺ في الأمر لما سألوه، ولما أقرهم على ذلك وبيَّن لهم عذره.

(١) فلو لم يدخل الرسل في عموم خطاباتهم؛ لكانوا مع الذين عابهم الله في هذه الآية، وهذا هو الدليل الثاني.

(٢) وفيها أن شعيباً عليه السلام صرَّح بأنه أول الممتثلين بفعل ما يأمر قومه به وباجتناب ما ينهاهم عنه، وهذا دليل صريح على دخول المخاطب في عموم خطابه، وهذا دليل ثالث.

(٣) قاله التابعي الجليل الحسن البصري رحمه الله كما ذكر الإمام أحمد في مسنده ١/ ٣٦٠.



فَصْلٌ (*)

اللفظُ العامُّ يجبُ اعتقادُ عمومهِ في الحالِ في قول أبي بكرٍ والقاضي[١].

وقال أبو الخطابِ: لا يجبُ[٢] حتى يبحثَ فلا يَجِدُ ما يَخُصُّهُ[٣].

قال: وقد أومأ إليه[٣] في روايةِ صالحٍ وأبي الحارث.

قال القاضي: فيه روايتان.

وعن الحنفيةِ كقول أبي بكر[٤].

وعنهم[٥]: أنَّه إنْ سمعَ من النبي ﷺ على طريقِ تعليم الحكمِ فالواجبُ اعتقادُ عمومهِ، وإن سمعه من غيره فلا[٦].

(*) في وجوب التمسُّك بالعموم حتى يثبت المخصِّص.

(١) هذا هو المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور على التحقيق.

(٢) وحينئذٍ يعمل بعمومه، وهذا هو المذهب الثاني.

(٣) أي: الإمام أحمد.

(٤) أي: يعمل به في الحال قبل البحث عن مخصِّص، وهذا رأيٌ أوَّل للحنفية.

(٥) أي: ورد عن الحنفية رأي آخر.

(٦) وذلك لأنَّ المسموع من النبي ﷺ عُلِمَ فيه ثبوت العموم بيقين، إذ لو كان مخصوصاً لأخبر النبي ﷺ السامع بذلك من حينه حتى لا يلتبس عليه الحكم. بخلاف المسموع من غير النبي ﷺ حيث لم يثبت العموم فيه بيقين، فيتوقَّف حتى يبحث عن مخصِّص فلا يجد.

وعن الشافعيةِ كالمذهبين[١].

قالوا[٢]: لأنَّ لفظَ العمومِ يفيدُ الاستغراقَ مشروطاً بعدمِ المخصِّصِ، ونحن لا نعلمُ عدمَهُ إلّا بعد أنْ نطلبَ فلا نَجِدُ، ومتى لم يوجدِ الشرطُ لا يثبت المشروطُ[٣].

وكذلك[٤] كلُّ دليلٍ يمكنُ أنْ يعارضَهُ دليلٌ: فهو دليلٌ بشرطِ سلامتهِ عن المعارضِ. ولا بدَّ من معرفةِ الشرطِ والجمع بين الأصلِ والفرعِ بعلَّةٍ مشروطاً بعدمِ الفرقِ، فلا بدَّ من معرفة عدمهِ[٥].

ثم اختلفوا[٦]: إلى متى يجبُ البحثُ؟

فقال قومٌ[٧]: يكفيه أنْ يُحَصِّل غلبةَ الظنِّ بالانتفاءِ عند الاستقصاءِ في البحثِ؛ كالباحثِ؛ عن المتاعِ في البيتِ إذا لم يجدْه، غلبَ على ظنِّه انتفاؤه.

---

(١) أي: الأول والثاني.

(٢) الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٣) إذا لا يجب اعتقاد العموم في الحال إلا بعد البحث عن المخصِّص فلا نجده.

(٤) الدليل الثاني للمذهب الثاني.

(٥) والمعنى أن الدليل لا يسمَّى دليلاً إلا إذا خلا عن المعارض، ولا يعرف خلوُّه عن المعارض إلا بعد البحث فلا يجده. فكذلك اللفظ العامُّ لا يعتقد عمومه ولا يعمل به إلا إذا خلا عن المعارض، وهو المخصِّص، ولا يعرف خلوه عنه إلا بعد البحث فلا يجده.

(٦) أي: أصحاب المذهب الثاني في مقدار البحث عن المخصِّص.

(٧) هذا رأيٌ أوَّل، ومفاده: أنه تكفي غلبة الظن بعدم وجود مخصِّص، للعمل بالعامِّ.

وقال آخرون[١]: لا بدَّ من اعتقادٍ جازمٍ، وسكونِ نفسٍ بأنَّه لا دليل مخصِّص، فيجوزُ الحكمُ حينئذٍ. أما إذاً كان تشعرُ نفسهُ بدليلٍ شذَّ عنه وتخيَّل في صدرهِ إمكانَهُ، فكيف يَحكمُ بدليلٍ يجوزُ أنْ يكونَ الحكمُ به حراماً[٢]؟

ولنا[٣]: أنَّ اللفظَ موضوعٌ للعمومِ، فوجبَ اعتقادُ موضوعهِ؛ كأسماء الحقائقِ والأمرِ والنهي[٤].

ولأنَّ[٥] اللفظَ عامٌّ في الأعيانِ والأزمانِ، ثم يجبُ اعتقادُ عمومهِ في الزمانِ ما لم يَرِدْ نسخٌ كذلك في الأعيانِ.

وقولُهم[٦]: «إنَّ دلالته مشروطةٌ بعدم القرينةِ».

---

(١) هذا رأيٌ ثانٍ، ومفاده: أنه لا بدَّ من اليقين بعد وجود مخصِّص، حتى يعمل بالعامِّ.

(٢) وذلك لاحتمال وجود دليل مخصِّص.

(٣) الدليل الأول للجمهور.

(٤) حيث يجب اعتقاد ما وضعت له لغة، واستعمالها فيه، كذلك العامُّ يجب اعتقاد ما وضع له وهو العموم، ولا يتوقَّف فيه حتى يبحث عن قرينة.

(٥) هذا الدليل الثاني للجمهور، ومفاده: قياس العموم في الأعيان على العموم في الأزمان، فكما وجب اعتقاد العموم في الزمان قبل البحث عن المخصِّص ـ وهو الناسخ ـ حتى يرد، كذلك يجب اعتقاد عموم اللفظ من الأعيان قبل البحث عن المخصِّص، حتى يرد، فإذا ورد بقي اعتقاد وجوب العمل به فيما وراء التخصيص.

(٦) جواب عن دليل المذهب الثاني. من ثلاثة أوجه.

قلنا: لا نسلِّمُ[١]، وإنَّما القرينةُ مانعةٌ من حملِ اللفظِ على موضوعِهِ، فهو كالنسخِ يَمْنَعُ استمرارَ الحكمِ.

والتأويلُ[٢] يمنعُ حملَ الكلامِ على حقيقتِهِ، واحتمالُ وجودِهِ لا يَمْنَعُ من اعتقاد الحقيقةِ.

ولأنَّ التوقُّفَ[٣] يُفْضي إلى تركِ العملِ بالدليل؛ فإنَّ الأصولَ[٤] غيرُ محصورةٍ، ويجوزُ أنْ لا يجدَ اليومَ ويجدَهُ بعد اليومِ، فيجبُ التوقُّفُ أبداً[٥]، وذلك غيرُ جائزٍ. والله أعلم.



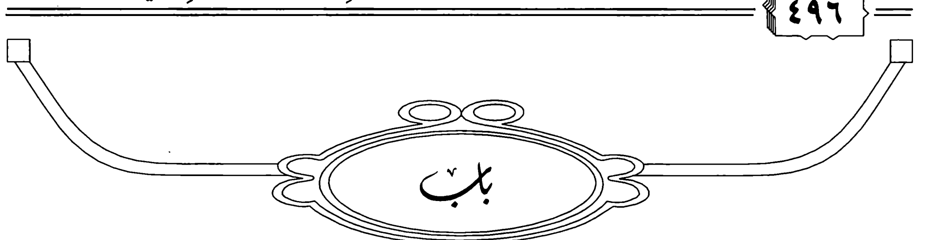
(١) هذا هو الوجه الأوَّل من الجواب، ومفاده: لا نسلم أن اللفظ لا يدلُّ على العموم إلا بشرط عدم وجود القرينة المخصِّصة، وإنما يدلُّ على العموم بحكم وضعه اللغوي، أمَّا إذا ثبتت قرينة فإنها تَمْنَعُ من حمله على حقيقته وتصرفه إلى الخصوص، قياساً على النسخ حيث يمنع استمرار الحكم.

(٢) هذا هو الوجه الثاني من الجواب، ومفاده: قياس العامِّ على الحقيقة، فكما أن احتمال ورود التأويل ـ الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح وهو الظاهر إلى الاحتمال المرجوح ـ لا يمنع من الحمل على الحقيقة ابتداء حتى تدلَّ القرينة على إرادة التأويل، كذلك العامُّ، فإن احتمال ورود المخصِّص لا يمنع من حمله على حقيقته وهي العموم حتى يثبت المخصِّص.

(٣) هذا هو الوجه الثالث من الجواب.

(٤) أي: أدلَّة التخصيص.

(٥) لأنه يظلُّ يمنِّي نفسه بالظَفَرِ بدليل التخصيص.



باب

في الأدلةِ التي يُخصُّ بها العمومُ

لا نعلمُ اختلافاً في جواز تخصيصِ[(١)] العموم، وكيف يُنكرُ ذلك مع الاتِّفاقِ على تخصيصِ قولِ الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢][(٢)] و﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [القصص: ٥٧][(٣)] و﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ﴾ [الأحقاف: ٢٥][(٤)]؟ وقد ذكرنا أنَّ أكثرَ العموماتِ مُخصَّصَةٌ.

وأدلَّةُ التخصيصِ تسعةٌ:

الأول: دليلُ الحسِّ وبه خُصِّصَ قولهُ: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ خرجَ منه السماءُ والأرضُ وأمورٌ كثيرةٌ بالحسِّ.

---

(١) لم يذكر المصنف تعريف التخصيص ولا تقسيم المخصِّص.
والتخصيص: قصر العامِّ على بعض أفراده بدليل.
والمخصِّص نوعان: منفصل ومتصل.
فالمنفصل: ما يستقل بنفسه دون العامِّ من لفظ أو قرينة، وهو أقسام: الحسُّ، والعقل، والنصُّ، والإجماع، والقياس، والمفهوم بنوعيه.
والمخصص المتصل: ما لا يستقل بنفسه وهو خمسة أنواع: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض.

(٢) ومعلوم أن ذات الله مخصوصة من هذا العموم؛ لأنَّه تعالى خالق غير مخلوق.

(٣) خصَّ العموم في الآية بما لم يأت من أقصى المشرق والمغرب.

(٤) خصَّ العموم بالسموات والأرض حيث لم تدمِّر.

الثاني: دليلُ العقلِ، وبه خُصِّصَ قولهُ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. لدلالةِ العقلِ على استحالةِ تكليفِ مَنْ لا يفهمُ.

فإن قيل[(١)]: العقلُ[(٢)] سابقٌ على أدلَّةِ السمع، والمخصَّصُ ينبغي أنْ يتأخَر.

ولأنَّ[(٣)] التخصيصَ: إخراجُ ما يمكنُ دخولهُ تحت اللفظِ، وخلافُ المعقولِ لا يمكنُ تناول اللفظِ له.

قلنا[(٤)]: نحنُ نريدُ بالتخصيص: الدليلَ المعرِّفَ إرادةَ المتكلم، وأنه أرادَ باللفظِ الموضوعِ للعمومِ معنًى خاصّاً، والعقلُ يدلُّ على ذلك وإنْ كان متقدِّماً.

فإن قلتم: لا يُسمَّى ذلك تخصيصاً: فهو نزاعٌ في عبارةٍ[(٥)].

وقولُهم[(٦)]: «لا يتناولهُ اللفظُ».

قلنا: يتناولُه من حيثُ اللسانِ[(٧)] لكنْ لَمَّا وجبَ الصدقُ في

---

(١) هذا سؤال من المنكرين لكون العقل مخصِّصاً، وهو المذهب الثاني في المسألة.

(٢) الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

(٣) الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني.

(٤) جواب عن الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٥) أي: أنه خلاف لفظي لا يتجاوز التسمية.

(٦) أي: قولهم في الدليل الثاني: أن خلاف المعقول لا يتناوله اللفظ، وعليه فإن الصبيَّ والمجنون غير داخلين في عموم لفظ الناس في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ لأنهما ليسا أهلاً للتكليف، فكيف يقال بتخصيصهما عقلاً؟.

(٧) أي: أن الصبي والمجنون داخلان في عموم لفظ الناس بحكم الوضع اللغوي.

كلامِ اللهِ تعالى[١] تبيَّنَ أنهُ يمتنعُ دخولهُ تحت الإرادةِ مع شمولِ اللفظ له وَضعاً[٢].

الثالث: الإجماعُ[٣]، فإنَّ الإجماعَ قاطعٌ، والعامُّ يتطرقُ إليه الاحتمالُ، فإجماعُهم على الحكمِ في بعضِ صورِ العامِّ على خلافِ موجَبِ العمومِ، لا يكونُ إلا عن دَليلٍ قاطعٍ بلغَهم في نَسْخِ اللفظِ إن كان أُريد به العمومُ، أو عَدَمِ دخولهِ تحتَ الإرادةِ عند ذِكْرِ العمومِ[٤].

الرابع: النصُّ الخاصُّ يُخصِّصُ اللفظَ العامَّ. فقولُ النبيِّ ﷺ: «لا قطعَ إلا في ربع دينارٍ»[٥] خصّصَ عمومَ قولهِ تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وقولهُ عليه السلام: **«لا زكاةَ فيما دُونَ خمسةِ أوسقٍ»**[٦] خصَّصَ عمومَ قولهِ: **«فيما سقتِ السماءُ العُشْرُ»**[٧].

ولا فرقَ بين أنْ يكونَ العامُّ كتاباً أو سنةً أو متقدِّماً أو متأخِّراً.

وبهذا قال أصحابُ الشافعي.

---

(١) حيث أخبر سبحانه أنه لا يكلِّف نفساً إلا وُسْعَها.

(٢) فلا منافاة بين كون اللفظ دالّاً على المعنى، وبين كونه غير مراد من اللفظ.

(٣) مثال التخصيص بالإجماع: تخصيص عموم قوله ﷺ: **«إن الماء طهور لا ينجِّسه شيء»** بالإجماع على نجاسة الماء الذي تغير لونه أو طعمه أو ريحه بنجاسة حدثت فيه.

(٤) أي: أن أهل الإجماع لا يخصِّصون العام إلا إذا استندوا في إجماعهم إلى دليل قاطع على إرادة الخصوص.

(٥) متَّفق عليه، وهو مثال لتخصيص الكتاب بالسنة.

(٦) متَّفق عليه، وهو مثال لتخصيص السُّنة بالسنَّة.

(٧) رواه البخاري.

وقد روي عن أحمدَ رَحِمَهُ اللَّهُ روايةٌ أُخرى: أنَّ المتأخِّرَ يُقدَّمُ خاصّاً كان أو عامّاً[١]. وهو قولُ الحنفيةِ.

لقولِ ابن عباس: «كنا نأخذُ بالأحْدَثِ فالأحدَثِ مِنْ أَمْرِ رسولِ اللهِ ﷺ»[٢].

ولأنَّ[٣] العامَّ يتناولُ الصورَ التي تحتَهُ كتناولِ اللفظِ لها بالتنصيص عليها، ولو نَصَّ على الصورةِ الخاصَّةِ لكان نسخاً، فكذلك إذا عَمَّمَ. وهذا فيما إذا عُلمَ المتأخِّرُ.

فإنْ جُهِلَ: فهذه الروايةُ تقتضي أن يتعارضَ الخاصُّ وما قابلهُ من العامِّ، ولا يُقْضَى بأحدهما على الآخر[٤]. وهو قولُ طائفةٍ.

لأنَّه[٥] يحتملُ أن يكونَ العامُّ ناسخاً لكونهِ متأخِّراً، ويحتملُ أن يكون مخصوصاً[٦] فلا سبيلَ إلى التحكُّمِ.

وقال بعضُ الشافعيةِ: لا يُخصَّصُ عمومُ السنةِ بالكتابِ. وخرَّجهُ ابنُ

---

(١) فإن كان المتأخِّر خاصّاً خصَّ به العامَّ، وإن كان المتأخِّر عامّاً نسخ به الخاصّ.

(٢) رواه مسلم، وهذا هو الدليل الأول.

(٣) هذا هو الدليل الثاني ومفاده: أن اللفظ العامَّ كألفاظ متعددة يدلُّ على مسميات متعددة؛ كما لو خصَّ كلَّ واحد منها بلفظ، فالحكم في كلِّ واحد من المسمَّيات المذكورة يصحُّ أن يرفع الحكم النافي له في مسمًّى خاصٍّ ثبت قبله. مثاله: لو قال: أعطِ زيداً درهماً، ثم قال: لا تعط أحداً شيئاً، فكأنه قال: لا تعط فلاناً شيئاً ولا فلاناً، فكان هذا النهي عن إعطاء زيد رافعاً للأمر المتقدِّم بإعطائه.

(٤) أي: يجب التوقُّف.

(٥) هذا دليل التوقُّف.

(٦) إن كان متقدِّماً.

حامدٍ روايةً لَنَا؛ لقولِهِ تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤][(١)]؛ ولأنَّ[(٢)] المبَيِّن تابعٌ للمبيَّنِ، فلو خصَّصنا السنةَ بالقرآنِ صار تابعاً لها.

وقالت طائفةٌ من المتكلِّمين: لا يُخصَّصُ عمومُ الكتابِ بخبر الواحدِ[(٣)].

وقال عيسى بن أبان: يُخصُّ العامُّ المخصوصُ دون غيره. وحكاه القاضي عن أبي حنيفة[(٤)]؛ لأنَّ الكتابَ[(٥)] مقطوعٌ به، والخبرَ

---

(١) ووجه الاستدلال: أن الله تعالى جعل السُّنة مبيِّنة للكتاب، فلو كان الكتاب مخصِّصاً للسنة؛ أي: مبيِّناً لها، للزم أن يكون المبيِّن للشيء مبيَّناً به وهو محال، وهذا هو الدليل الأول.
والحقُّ جواز تخصيص السنة بالكتاب لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] ومثال ذلك: تخصيص حديث **«لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»** بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [النساء: ٤٣].

(٢) هذا هو الدليل الثاني.

(٣) واستدلُّوا بإجماع الصحابة رضي الله عنهم حيث ردُّوا خبر الواحد إذا عارض الكتاب، فقد ردَّ عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس أن النبي ﷺ لم يفرض لها السكنى والنفقة. وقال: لا ندع كتاب ربِّنا وسُنة نبيِّنا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً. الدليل الثاني: القياس على النسخ، فكما لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد، فكذلك لا يجوز تخصيص الكتاب به، والحقُّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ لأن التخصيص بيان، والمتواتر يبيَّن بالآحاد قرآناً أو سنَّة كما تقدَّم.

(٤) والمعنى: أن عامَّ الكتاب إن دخله التخصيص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد، وإلّا فلا، وذلك لأن عامَّ الكتاب الذي خُصَّ صار مجازاً في الباقي، وإذا صار مجازاً كانت دلالته مظنونة، ومتنه مقطوعاً به، وخبر الواحد مظنون المتن مقطوع الدلالة، فحصل التعادل بينهما، فجاز تخصيص أحدهما بالآخر.

(٥) هذا دليل على أن الكتاب الذي لم يدخله تخصيص لا يخصَّص بخبر الواحد.

مظنونٌ، فلا يُتركُ به المقطوعُ؛ كالإجماعِ لا يُخصُّ بخبر الواحدِ.

وقال بعضُ الواقفيةِ: بالتوقُّفِ؛ لأنَّ خبرَ الواحدِ مظنونُ الأصلِ مقطوعُ المعنى، واللفظُ العامُّ من الكتابِ مقطوعُ الأصلِ مظنونُ الشمولِ، فهما متقابلانِ ولا دليلَ على الترجيحِ(١).

ولنا(٢) في تقديم الخاصِّ مسلكان:

أحدهما(٣): أنَّ الصحابةَ ﷺ ذهبت إليه، فخصَّصوا قولَه تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بروايةِ أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**لا تُنكحُ المرأةُ على عمَّتِها ولا على خالتها**»(٤).

وخصَّصوا آيةَ الميراثِ(٥) بقوله: «**لا يرثُ المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلمَ**»(٦). و«**لا يرثُ القاتلُ**»(٧)، و«**إنَّا معاشرَ الأنبياءِ لا نورث**»(٨).

وخصَّصوا عمومَ الوصيةِ بقوله: «**لا وصيةَ لوارثٍ**»(٩) وعمومَ

---

(١) بيانه: أن الكتاب قطعي السند ظنِّي الدلالة في العامِّ، وخبر الواحد قطعي الدلالة لأنه خاصٌّ في مدلوله، ظنِّي الثبوت من حيث السند، وبذلك حصل التقابل والتعارض بينهما، فوجب التوقُّف حيث لا مرجِّح لأحدهما على الآخر.

(٢) أدلَّة المذهب الأول على أن الخاصَّ يُخَصِّص اللفظ العامِّ سواء كان متقدِّماً أو متأخِّراً، أو كتاباً أو سُنة.

(٣) أي: المسلك الأول: الإجماع، ويدلُّ عليه ما أورده من وقائع.

(٤) رواه مسلم.

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ...﴾ [النساء: ١١].

(٦) متَّفق عليه.

(٧) رواه أبو داود وأحمد وغيرهما. (٨) تقدَّم تخريجه.

(٩) رواه أحمد والترمذي وحسَّناه.

قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] بقوله ﷺ: «**حتى يذوقَ عُسَيْلَتَها**»[١] إلى نظائرَ، كثيرةٍ لا تُحصى ممَّا يدلُّ على أنَّ الصحابةَ والتابعين كانوا يتسارعونَ إلى الحكمِ بالخاصِّ من غيرِ اشتغالٍ بطلبِ تاريخ، ولا نظرٍ في تقديمٍ ولا تأخيرٍ.

الثاني[٢]: أنَّ إرادةَ الخاصِّ بالعامِّ غالبةٌ معتادةٌ، بل هي الأكثرُ[٣]، واحتمالُ النسخِ كالنادر البعيدِ.

وكذلك احتمالُ تكذيبِ الراوي[٤]؛ فإنَّه عدلٌ جازمٌ بالروايةِ، وسكونُ النفسِ إلى العدلِ في الروايةِ فيما هو نصٌّ، كسكونها إلى عدلينِ في الشهاداتِ، ولا يَخْفَى[٥] أن احتمالَ صدقِ أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**» أرجحُ من احتمالِ أنْ تكونَ الآيةُ سيقت لبيانِ حكم ميراثِ النبي ﷺ[٦]. فلذلك عَمِلَ به الصحابةُ، والعملُ بالراجحِ متعيِّنٌ.

فأمَّا[٧] قولُ مَنْ قال بالتعارضِ والوقفِ: فهو مطالبةٌ بالدليلِ لا

---

(١) متَّفق عليه.

(٢) أي: المسلك الثاني دليل الاستقراء التام، وهو ما ذكره.

(٣) سواء كان العامُّ متقدِّماً أو متأخِّراً. أمَّا القول بأنه لو تأخَّر كان ناسخاً للخاصِّ المتقدِّم فهو نادر وبعيد، والنادر البعيد لا حكم له.

(٤) فإنه بعيد جدّاً، وهذا هو الوجه الأول الذي يؤيِّد المسلك الثاني.

(٥) هذا هو الوجه الثاني الذي يؤيِّد المسلك الثاني.

(٦) الآية هي: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١] فالآية عامَّة في كلِّ الناس، فيكون ما تركه ﷺ إرثاً لأولاده من بعده. إلا أن الصحابة خصُّوا هذا العموم بخبر أبي بكر؛ وذلك لصدقه؛ ولأن إرادة الخصوص أرجح من إرادة العموم.

(٧) بدأ ابن قدامة يجيب عمَّا ذكره أصحاب المذاهب المختلفة.

غيرُ، وقد ذكرنا الدليلَ من وجهين[١]، وبيَّنا أنَّ احتمالَ إرادةِ الخصوصِ أرجحُ من احتمالِ النسخِ، فإنَّ أكثرَ العموماتِ مُخَصَّصَةٌ وأكثرَ الأحكام مقرَّرةٌ غير منسوخةٍ.

وكونُ[٢] النبيِّ ﷺ مبيِّناً لا يُمْنَعُ من حصولِ البيانِ بغيره، فقد أخبرَ الله تعالى أنَّه أنزلَ الكتابَ تبياناً لكلِّ شيء.

وقولهم[٣]: «المبيِّن تابعٌ» غيرُ صحيح؛ فإنَّ الكتابَ يُبيِّنُ بعضُهُ بعضاً، والسنةَ يَخُصُّ بعضُها بعضاً، وليس المخصِّصُ تابعاً للمخصوص.

وقد بيَّنَّا فيما تقدمَّ جوازَ التخصيص بدليلٍ سابقٍ[٤] وبالإجماع[٥]، ويجوزُ تخصيصُ الآحادِ بالمتواتر وليس فرعاً له[٦].

وقولهم[٧]: «إنَّ الكتابَ مقطوعٌ به».

قلنا: دخولُ المخصوص في العمومِ، وكونه مراداً ليس بمقطوعٍ، بل هو مظنونٌ ظنّاً ليس بالقويِّ[٨]، بل ظنُّ الصدقِ أقوى منه لِمَا ذكرنا.

---

(١) أي: المسلكين السابقين.

(٢) هذا جواب عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] بأنَّ البيان لا يحصل إلا بالسنَّة فقط.

(٣) أي: بعض الشافعية القائلين: لا يُخَصَّص عموم السنة بالكتاب؛ لأنه حينئذٍ يكون تابعاً للسنَّة.

(٤) وهو العقل.

(٥) وهو الدليل الثالث من الأدلَّة المنفصلة على تخصيص العام.

(٦) فثبت بكلِّ ذلك أنه لا يلزم من تخصيص السنة بالكتاب أن يكون تابعاً لها.

(٧) أي: أكثر الحنفية وطائفة من المتكلِّمين. الذين ذهبوا إلى أن عموم الكتاب لا يُخَصَّص بخبر الواحد.

(٨) وذلك بسبب ورود المُخَصِّص. ويصير ظنُّ إرادة العموم مرجوحاً، وظنُّ صدق الراوي أرجح، كما رجَّح الصحابة صدق أبي بكر في روايته عن النبي: «**نحن** =

ثم[١] إنّ براءةَ الذمةِ قبل السمعِ مقطوعٌ بها بشرطِ أنْ لا يردَ سَمْعٌ، ويشْتغِل بخبرِ الواحد[٢].

جوابٌ آخر: إنَّ وجوبَ العمل بخبر الواحدِ مقطوعٌ به بالإجماعِ، وإنَّما الاحتمالُ في صدق الراوي، ولا تكليفَ علينا في اعتقادِ صدقهِ، فإنَّ تحليلَ البُضعِ وسفكَ الدَّمِ واجبٌ بقولِ عَدْلَيْن قطعاً، مع أنَّا لا نقطعُ بصدقهما، كذا الخبر.

الخامسُ: المفهومُ[٣] بالفحوى ودليل الخطابِ، فإنَّ الفحوى قاطعٌ كالنصِّ[٤]، ودليل الخطابِ حجَّةٌ كالنصِّ[٥]، فيُخصُّ عمومُ قوله ﷺ: «**في أربعينَ شاةً شاةٌ**» بمفهومِ قوله: «**في سائمةِ الغنمِ الزكاةُ**»[٦] في إخراج المعلوفةِ.

السادس: فعلُ رسولِ الله ﷺ كتخصيصِ عمومِ قوله تعالى:

معاشر الأنبياء لا نورث» على إرادة لعموم من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، وهذا هو الوجه الأول من الجواب الأول.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب الأول.

(٢) فكذلك العامُّ مقطوع باستغراقه بشرط عدم وجود مُخَصِّص، فإذا وجد ولو بطريق الآحاد صارت دلالة العامِّ على المخصوص ظنِّية.

(٣) المفهوم: هو المعنى المستفاد من اللفظ لا من حيث النطق به، كحرمة الضرب المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] والمفهوم نوعان:
١ ـ مفهوم موافقة: وهو ما يوافق حكم المنطوق، وهو نوعان أيضاً:
فحوى الخطاب: وهو ما كان المفهوم أولى بالحكم من المنطوق.
لحن الخطاب: وهو ما كان المفهوم مساوياً للحكم المنطوق.
٢ ـ مفهوم مخالفة: وهو ما يخالف حكم المنطوق، ويسمَّى: دليل الخطاب.

(٤) أي: في الدلالة؛ ولذا أجمع الأصوليون على التخصيص به.

(٥) أي: في إثبات التخصيص به.

(٦) رواه البخاري.

﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بما روت عائشةُ رضي الله عنها قالت: «**كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتَّزرُ فيباشرُني وأنا حائضٌ**»(١) ولذلك ذهبَ بعضُ الناسِ إلى تخصيص قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢] برجمِهِ لماعزٍ، وتركِهِ جَلْدَه(٢).

السابع: تقريرُ رسولِ الله ﷺ واحداً من أمَّته بخلافِ موجَبِ العمومِ وسكوتُهُ عليه، فإنَّ سكوتَ النبيِّ ﷺ عن الشيء يدلُّ على جوازِهِ، فإنَّه لا يحلُّ له الإقرارُ على الخطأ وهو معصومٌ، وقد بيَّنا أنَّ إثباتَ الحكمِ في حقِّ واحدٍ يعمُّ الجميعَ(٣).

الثامن: قولُ الصحابيِّ(٤) عند مَنْ يراهُ حجَّةً مقدَّماً على القياسِ، يُخصُّ به العمومُ؛ فإنَّ القياسَ يُخصَّصُ به، فقولُ الصحابي المقدمُ عليه أَوْلَى.

فإنْ قيل: فالصحابيُّ يتركُ مذهبَهُ للعمومِ؛ كترْكِ ابن عمرَ مذهبَهُ لحديث رافعِ ابن خدِيجٍ في المخابرةِ، فغيرهُ يجبُ أنْ يتركَهُ(٥).

---

(١) متَّفق عليه. حيث خصَّ النهي العام عن القربان بالوطء فقط.

(٢) حيث خصَّ عموم الجلد في الثيب والبكر، بالبكر فقط، وكون الثيِّب يجلد مع الرجم خلاف.

(٣) مثاله قوله تعالى: ﴿فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ [المعارج: ٢٤] فإنَّه عامٌّ في كلِّ مالٍ بما فيه الخيل. فلما أقر عليه السلام أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم. دلَّ على سقوط الزكاة فيها.

(٤) قول الصحابي لا يمكن أن يُخَصَّ به العامُّ إلا إذا كان له حكم الرفع بكونه لا مجال للرأي فيه.

(٥) روى مسلم عن ابن عمر قال: كنا نُخَابِرُ على عهد رسول الله ﷺ وبعده أربعين سنة، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبيَّ ﷺ نهى عن ذلك، =

قلنا: إنّما تركَهُ لنصٍّ عارضهُ لا للعمومِ[١].

التاسعُ: قياسُ نصٍّ خاصٍّ إذا عارض عمومَ نصٍّ آخرَ[٢]. فيه وجهان:

أحدهما: يُخَصُّ به العمومُ، وهو قولُ أبي بكرٍ والقاضي وقولُ الشافعي وجماعةٍ من الفقهاءِ والمتكلِّمينَ.

والوجه الآخر: لا يُخَصُّ به العمومُ وهو قولُ أبي إسحاق بن شاقلا وجماعةٍ من الفقهاءِ لحديث معاذ[٣].

ولأنّ[٤] الظنونَ المستفادةَ من النصوصِ أقوى من الظنونِ المستفادةِ من المعاني المستنبطةِ.

ولأنَّ[٥] العمومَ أصلٌ والقياسَ فرعٌ فلا يُقدَّمُ على الأصل.

ولأنَّ[٦] القياسَ إنَّما يرادُ لطلبِ حكمِ ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوقٌ به لا يثبتُ بالقياس.

= فإذا كان ابن عمر قد ترك مذهبه وهو من فقهاء الصحابة ليعمل بمقتضى العموم: فغير الصحابي أَوْلَى بترك قول الصحابي والعمل بالعموم.

(١) فيكون العموم مؤكِّداً لذلك النصِّ، فأمّا من لا يرى حجِّية قول الصحابي فلا يجيز التخصيص به وهو قول الجمهور.

(٢) مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا...﴾ [النور: ٢] فقد خصَّ عموم الزانية بالنصِّ في قول تعالى في الإماء ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] فقيس عليها العبد، فخصَّ عموم الزاني بقياس العبد على الأَمَةِ في تنصيف الحدِّ عنها بجامع الرقِّ.

(٣) حيث جعل الاجتهاد مؤخَّراً عن الكتاب، فكيف يقدَّم عليه في العمل ويخصِّصه بقياسه؟ وهذا هو الدليل الأول للمانعين.

(٤) هذا هو الدليل الثاني. (٥) هذا هو الدليل الثالث.

(٦) هذا هو الدليل الرابع.

وقال قومٌ: يُقدَّمُ جليُّ القياسِ(١) على العموم دون خَفِيِّهِ(٢)؛ لأنَّ الجليَّ أقوى من العمومِ والخفيَّ ضعيفٌ، والعمومُ أيضاً يضعفُ تارةً بأنْ لا يظهر منه قصدُ التعميم، ويظهرُ ذلك بأن يكثرَ المُخرَجُ منه ويتطرقُ إليه تخصيصاتٌ كثيرةٌ، فإن دلالةَ قولِهِ: «**لا تبيعوا البرَّ بالبرِّ**» على تحريم بيعِ الأرزِ؛ أظهرُ من دلالةِ قولهِ تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥](٣) على إباحةِ بيعه متفاضلاً.

ودلالةُ تحريمِ الخمرِ على تحريم النبيذِ بقياسِ الإسكارِ؛ أغلبُ في الظنِّ من دلالةِ قولهِ تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥](٤) على إباحته.

فإذا تقابلَ الظنَّان(٥): وجبَ تقديمُ أقواهُما كالعملِ في العمومين والقياسين المتقابلين(٦).

---

(١) القياس الجلي: ما كان الفرع فيه أَوْلَى بالحكم من الأصل أو مساوياً له.

(٢) القياس الخفي: ما لم يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع.

(٣) فإن الآية دلَّت بعمومها على حِلِّ بيع الأرزِّ بمثله متفاضلاً، فلما ورد قوله ﷺ: «**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر...**» دلَّ على تخصيص عموم الآية بالبرِّ نصّاً، وبالأرز قياساً على المنصوص، فدلالة الحديث على تحريم بيع الأرزِّ متفاضلاً أظهر من دلالة الآية على حلِّه.

(٤) فالآية دلَّت بعمومها على إباحة كلِّ مطعوم، فيدخل فيه النبيذ، فلمَّا ورد تحريم الخمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ...﴾ [المائدة: ٩٠] خَصَّصت هذه الآية عموم الأولى بالخمر نصّاً، وبالنبيذ قياساً، والجامع الإسكار، فكانت أظهر في الدلالة على التحريم من دلالة الأولى على الإباحة.

(٥) أي: الحاصلان من القياس الجلي والعموم.

(٦) حيث يقدَّم الأقوى منهما على الأضعف.

ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجليِّ:

ففسَّره قومٌ: بأنه قياسُ العلَّةِ، والخفيِّ بقياس الشَّبَهِ[١].

وقيل: الجليُّ ما يظهرُ فيه المعنى كقوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي بين اثنينِ وهو غضبانُ**»[٢] وتعليلُ ذلك: بما يدهشُ الفكرَ، حتى يجري ذلك في الجائعِ.

وقال عيسى بن أبان: يجوزُ ذلك[٣] في العامِّ المخصوصِ دون غيره؛ لضعفِ العامِّ بالتخصيص، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة.

وجهُ الأول[٤]: أنَّ صيغةَ العمومِ محتمِلةٌ للتخصيصِ معرَّضةٌ له، والقياسُ غيرُ محتَمِلٍ[٥] فيُقْضَى به على المحتَمِلِ؛ كالمجملِ مع المفسَّرِ[٦].

فأما[٧] حديثُ معاذٍ: فإنَّ كونَ هذه الصورة مرادةً باللفظِ العامِّ

---

(١) قياس العلَّة: هو ما كانت العلَّة فيه ظاهرة صريحة؛ كقياس النبيذ على الخمر بعلَّة الإسكار، وقياس الشبه: هو تردد فرع بين أصلين يكون في أحدهما أكثر شبهاً من الآخر، فيلحق بالأشبه منهما، وذلك كتردد العبد بين البهيمة والحرِّ.

(٢) متَّفق عليه.

(٣) أي: تخصيص العموم بالقياس.

(٤) أي: دليل المذهب الأول، وهو أنه يجوز تخصيص العموم بالقياس مطلقاً.

(٥) أي: غير محتمل للتخصيص.

(٦) حيث يقضى بالمفسَّر على المجمل عند التقابل، لوضوح المفسَّر وعدم الاحتمال فيه.

(٧) جواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني المانعين لتخصيص العموم بالقياس.

غيرُ مقطوعٍ به، والقياسُ يدلُّنا على أنَّها غيرُ مرادةٍ[١]. ولهذا جازَ تركُ عمومِ الكتابِ بخبر الواحدِ وبالخبر المتواترِ اتِّفاقاً. ورُتْبَةُ السنَّةِ بعد رُتْبَةِ الكتابِ في الخبر. والسنَّةُ لا يُتركُ بها الكتابُ لكنْ تكون مبيِّنةً له. والتبيينُ يكونُ تارةً باللفظِ وتارةً بمعقولِ اللفظِ[٢].

وقولُهم[٣]: إنَّ الظنونَ المستفادةَ من النصوصِ أقوى.

فلا نسلِّمُ ذلك على الإطلاقِ[٤].

وقولُهم[٥]: لا يُتركُ الأصلُ بالفرعِ.

قلنا: هذا القياسُ[٦] فرعُ نصٍّ آخرَ لا فرعَ النصِّ المخصوصِ به، والنصُّ يُخَصُّ تارةً بنصٍّ آخرَ، وتارةً بمعقولِ النصِّ.

---

(١) أي: أن معاذاً قدَّم الكتاب والسنة على القياس، فدلَّ ذلك على أنه لا يجوز تخصيصهما بالقياس.
هذه الصورة إنما تصحُّ لو كان اللفظ العامُّ في الكتاب والسنة قطعي الدلالة في الاستغراق، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾، أمَّا إذا كان غير قطعي فلا مانع من تخصيصه بالقياس، ويكون القياس دليلاً على أن الصورة المخرجة بالقياس غير مرادة بالعموم.

(٢) أي: القياس.

(٣) جواب عن الدليل الثاني للمانعين تخصيص العموم بالقياس.

(٤) فأحياناً يكون اللفظ العامُّ الوارد في النصوص يفيد ظناً غالباً في حال، ولا يفيده في حال، وكذا القياس، ومَرَدُّ ذلك إلى اجتهاد المجتهد حسب ما ترجَّح لديه من القرائن.

(٥) أي: في الدليل الثالث.

(٦) أي: قياس الأرزِّ على البرِّ في المثال الذي ذكره الخصم. إنما هو فرع للنصِّ الثاني «والبرِّ بالبرِّ»، وليس فرعاً للنصِّ الأول الذي دخله التخصيص وهو ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ثم يلزم[١]: أَنْ لا يُخصَّصَ عمومُ القرآنِ بخبر الواحدِ.

وقولهم[٢]: هو منطوقٌ به.

قلنا: كونه منطوقاً به أمرٌ مظنونٌ؛ فإنَّ العامَّ إذا أُريدَ به الخاصُّ كان نُطقاً بذلك القدرِ، وليس نطقاً بما ليس بمرادٍ.

ولهذا جازَ التخصيصُ بدليلِ العقلِ القاطعِ[٣]، مع أنّ دليلَ العقلِ لا يقابِلُ النصَّ الصريحَ من الشارعِ؛ لأنَّ الأدلَّةَ لا تتعارضُ.

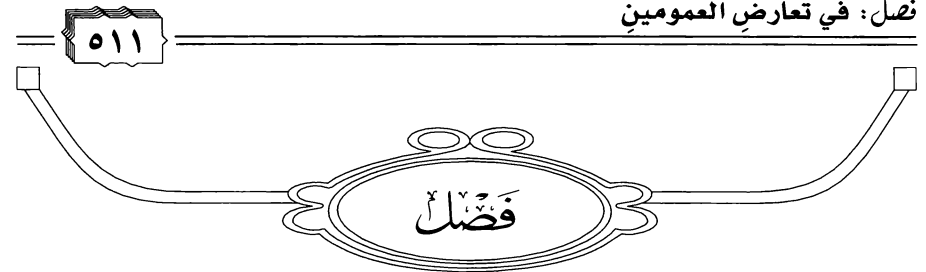


---

(١) أي: على قولهم: «لا يُتْرَكُ الأصل بالفرع».

(٢) أي: في دليلهم الرابع: أن العام منطوق به فلا يثبت بالقياس.

(٣) حيث أخرج الصبيّ والمجنون من عموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ ولو كانا مرادين بالعموم لما أخرجهما العقل؛ لأن الأدلَّة لا تتعارض.



فَصْلٌ

في تعارضِ العمومينِ

إذا تعارضَ عمومانِ: فأمكنَ الجمعُ بينهما؛ بأنْ يكون أحدُهما أخصَّ من الآخر، فيُقَدَّمُ الخاصُّ(١).

أو يكونَ أحدُهما يمكنُ حملهُ على تأويلٍ صحيحٍ والآخَرُ غيرَ ممكنٍ تأويلهُ، فيجبُ التأويلُ في المؤوَّلِ، ويكون الآخَرُ دليلاً على المراد منه، جمعاً بين الحديثين، إذ هو أَوْلَى من إلغائهما(٢).

وإنْ تعذَّرَ الجمعُ بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين؛ كما لو قال: **«مَنْ بدَّل دينَهُ فاقتلوه»** **«مَنْ بدَّل دينه فلا تقتلوه»**: فلا بدَّ أنْ يكونَ أحدُهما ناسخاً للآخر.

فإنْ أشكلَ التاريخُ: طُلِبَ الحكم من دليلٍ غيرِهِما(٣).

---

(١) كحديث: **«فيما سقت السماء العشر»** مع حديث: **«ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»** فإن الثاني مُخَصِّص لعموم الأول.

(٢) مثاله حديث: **«إنَّما الربا في النسيئة»** فإنه يعارض بحديث: **«الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والورق بالورق مثلاً بمثل»**، فإن الأول دلَّ بعمومه صراحة على أن التفاضل ليس ربا إلا في النسأ فقط، والثاني دلَّ بصريحه على تحريم الربا عند اتِّحاد الجنس. لكن يمكن تأويل الأول بتأويل صحيح وهو: أنه يحمل على اختلاف الأجناس؛ فإنه جاز فيها التفاضل وحرم فيها النسأ.

(٣) كالرجوع إلى البراءة الأصلية ونحو ذلك.

وكذلك لو تعارضَ عمومان كلُّ واحدٍ عامٌّ من وجهٍ، خاصٌّ من وجهٍ، مثل: قوله ﷺ: «**مَنْ نامَ عن صلاةٍ أو نسِيَها فليصلِّها إذا ذَكَرَها**»[١] فإنَّه يتناولُ الفائتةَ بخصوصِها، ووقتَ النهيِ بعمومِهِ، مع قوله: «**لا صلاةَ بعد العصرِ حتى تَغْرُبَ الشمسُ**»[٢] يتناولُ الفائتةَ بعمومِهِ والوقتَ بخصوصِهِ.

وقوله: «**مَنْ بدّلَ دينَهُ فاقتُلُوهُ**» مع قوله: «**نُهيتُ عن قتلِ النساءِ**»[٣] فهما سواء؛ لعدمِ ترجيحِ أحدِهِما على الآخَرِ فيتعارضان ويُعْدَلُ إلى دليلٍ غيرِهِما.

وقال قومٌ: لا يجوزُ تعارضُ عمومين خاليين عن دليلِ الترجيحِ؛ لأنَّه يُؤدِّي إلى وقوعِ الشبهةِ، وهو منفِّرٌ عن الطاعةِ[٤].

قلنا: بل ذلك جائزٌ، ويكونُ مبيِّناً للعصرِ الأولِ[٥]، وإنّما خفي علينا لطولِ المدةِ واندراسِ القرائنِ والأدلَّةِ، ويكونُ ذلك مِحْنَةً وتكليفاً علينا؛ لنطلبَ دليلاً آخرَ، ولا تكليفَ في حقِّنا إلا بما بَلَغَنَا[٦].

---

(١) متفق عليه. (٢) متفق عليه.

(٣) رواهما البخاري، والحديث الأول عامٌّ من وجه، وهو قتل المرتد رجلاً كان أو امرأة، وخاصٌّ من وجه، وهو سبب القتل، وهو الردة، والحديث الثاني عام من وجه، وهو النهي عن القتل، خاص في النساء.

(٤) لأنه يمكن أن يقول كيف أعمل بنصوص يناقض بعضها بعضاً؟.

(٥) أي: المرجِّح لأحد العمومين كان موجوداً في العصر الذي ورد فيه العمومان.

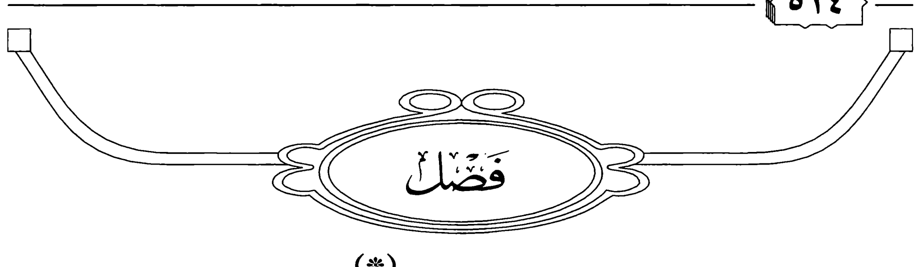
(٦) أي: من دليل مرجِّح لأحد العمومين توصَّلنا إليه بالاجتهاد.

وأما التنفيرُ[١]: فباطلٌ، فقد نَفَّرَ طائفةٌ منَ الكفارِ منَ النسخِ[٢]، ثمَّ لم يدلَّ ذلك على استحالتهِ، والله أعلم.



(١) جواب عمَّا استدلوا به.

(٢) لأنه يدلُّ على الافتراء على الله في أمر النسخ؛ كما أخبر ﷻ بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: ١٠١]، وهذا التنفير لم يَجْعَل النسخ مستحيلاً، فكذلك خلو العمومين المتعارضين عن مرجِّح لا يجعل ورودهما مستحيلاً.



في الاستثناء[*]

وصيغتُه: إلَّا. وغَيْرُ، وسِوَى، وعَدَا، ولَيْسَ، ولا يكونُ، وحَاشَا، وخَلَا. وأمُّ الباب: «إلَّا»[١].

وحدُّه: أنَّهُ قولٌ متَّصلٌ يدلُّ على أنَّ المذكورَ معهُ غيرُ مرادٍ بالقولِ الأولِ[٢].

ويفارقُ الاستثناءُ التخصيصَ بشيئين:

أحدهما: في اتِّصاله[٣].

والثاني: أنَّه يتطرقُ إلى النصِّ، كقولِهِ: عَشَرَةٌ إلا ثلاثةً، والتخصيصُ بخلافهِ[٤].

(*) بدأ ابن قدامة رحمه الله في ذكر المخصِّصات المتَّصلة. وهي التي لا تستقل بنفسها، بل مرتبطة بكلام آخر.

(١) ذكر القرافي في شرح تنقيح الفصول أن صيغ الاستثناء تبلغ إحدى عشرة صيغة.

(٢) مثاله أكرم الطلاب إلا الغائب، فهنا اتصل المستثنى بالمستثنى منه، ودلَّ على أن المراد به (الغائب) غير مراد بالمستثنى منه (الطلاب).

(٣) بينما التخصيص يجوز فيه الانفصال.

(٤) لأنه لو تطرق التخصيص إلى النصِّ؛ لكان أقرب إلى النسخ منه إلى التخصيص.

ويفارقُ[١] النسخَ أيضاً في ثلاثةِ أشياءَ:

أحدها: في اتصالهِ[٢].

والثاني: أنَّ النسخَ رافعٌ لما دخلَ تحتَ اللفظِ، والاستثناءُ يَمنعُ أنْ يَدْخُلَ تحتَ اللفظِ ما لولاهُ لدخلَ[٣].

والثالث: أنَّ النسخَ يرفعُ جميعَ حكمِ النصِّ[٤]، والاستثناءُ إنّما يجوزُ في البعضِ[٥].



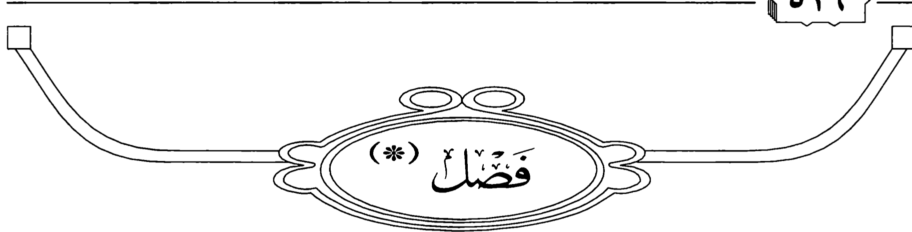
(١) أي: الاستثناء.

(٢) بخلاف النسخ فيكون على التراخي.

(٣) أي: أن المنسوخ كان مراداً ابتداء بلفظ التكليف، بخلاف المستثنى لم يكن مراداً ابتداء للمتكلم بلفظ العامِّ. ولولاه لدخل في العامِّ.

(٤) وقد يرفع بعضه كما في نسخ خمس رضعات من عشر، وكما إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز وهو بعض حكم النصِّ.

(٥) فيجوز أن تقول أكرم القوم إلا زيداً، ولا يجوز أكرم القوم إلا القوم.



فَصْلٌ (*)

ويشترطُ في الاستثناءِ ثلاثةُ شروطٍ:

أحدها: أَنْ يتَّصلَ بالكلامِ[1] بحيثُ لا يَفْصلُ بينهما كلامٌ ولا سكوتُ يمكنُ الكلامُ فيه؛ لأنه جزءٌ من الكلام يحصلُ به الإتمامُ، فإذا انفصلَ لم يكنْ إتماماً؛ كالشرطِ وخبرِ المبتدأ، فإنَّه لو قالَ: «أكرمْ مَنْ دخلَ داري» ثم قال بعد شهرٍ: «إلا زيداً» لم يَفْهم. كما لو قال: «زيدٌ» ثم قال بعد شهر: «قائمٌ» لم يُعَدُّ خبراً. وكذلك الشرطُ.

وحُكيَّ عن ابن عباس: أنه يجوزُ أنْ يكونَ منفصلاً[2].

وعن عطاء والحسن: جوازُ تأخيرهِ ما دام في المجلسِ[3]. وأومأ إليه أحمدُ رَحِمَهُ اللَّهُ في الاستثناءِ في اليمينِ[4]، والأولى ما ذكرناه.

الشرطُ الثاني: أنْ يكونَ المستثنى من جنس المستثنى منه، فأمَّا الاستثناءُ من غيرِ الجنسِ[5] فمجازٌ لا يدخلُ في الإقرارِ، ولو أقرَّ بشيءٍ واستثنى من غيرِ جنسهِ: كان استثناؤه باطلاً، وهذا قولُ بعضِ الشافعية.

(*) في شروط الاستثناء.

(١) وهو مذهب جمهور العلماء واختاره ابن قدامة.

(٢) هذا هو المذهب الثاني في المسألة.

(٣) هذا هو المذهب الثالث.

(٤) حيث قال في رواية أبي طالب: «إذا حلف بالله وسكت قليلاً»، ثم قال: «إن شاء الله، فله استثناؤه» (العدة ٢/ ٦٦١).

(٥) بيان لحكم الاستثناء من غير الجنس.

وقال بعضُهم، ومالكٌ، وأبو حنيفةَ، وبعضُ المتكلِّمين: يصحُّ؛ لأنَّه قد جاء في القرآنِ واللغةِ الفصيحةِ:

قال الله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢][(١)] و﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩][(٢)]، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل، ١٩، ٢٠][(٣)].

وقال الشاعرُ[(٤)]:

.... وما بالرَّبعِ[(٥)] من أحدٍ

إلَّا الأواريَّ.................... ....

وبلدةٌ ليس بها أنيسُ إلا اليعافيرُ وإلا العِيسُ[(٦)]

ومثلهُ كثيرٌ.

ولنا[(٧)]: أنَّ الاستثناءَ: إخراجُ بعضِ ما يتناولُه المستثنى منه،

---

(١) ومعلوم أن السلام ليس من جنس اللغو.

(٢) ومعلوم أن التجارة ليست من جنس الباطل.

(٣) ومعلوم أن ابتغاء الوجه ليس من جنس النعمة.

(٤) هو النابغة الذبياني، وتمام البيتين:
وقَفْتُ فيها أُصَيْلاناً أُسائِلُها عَيَّتْ جواباً ومَا بالرَّبْـع منْ أَحدٍ
إلا الأَوَارِيَّ لَأْياً ما أُبَيِّنُها والنُّؤْيُ كالحوضِ بالمظْلَومَةِ الجَلَدِ

(٥) الربع: المنزل: والأوارى محبس الدابة، والشاهد فيه استثناء الأوارى من أحد، وليست من جنسها.

(٦) هذا البيت قاله عامر بن الحارث النمري. و«اليعافير»: جمع «يَعفور»، وهو الظبي الذي يكون لونه كلون العفَر، وهو التراب. و«العيس»: جمع «أعيس وعيساء» وهي الإبل البيض التي تضرب إلى الصفرة. والشاهد فيه أنه استثنى اليعافير والعيس من لفظة أنيس، وهما ليسا من جنسها.

(٧) أي: على اشتراط كون المستثنى من جنس المستثنى منه.

بدليل: أنه مشتقٌ من قولهم: «ثنيتُ فلاناً عن رأيهِ» و«ثنيتُ العِنانَ» فيشعرُ بصرفِ الكلامِ عن صَوْبِهِ الذي كان يقتضيه سياقُهُ.

فإذا ذكرَ ما لا دخولَ له في الكلامِ الأوَّلِ لولا الاستثناءُ فما صَرَفَ الكلامَ ولا ثناهُ عن وجهِ استرسالهِ، فتكونُ تسميتُهُ استثناءً تَجَوُّزاً باللفظِ عن موضوعهِ، وتكون «إلَّا» ها هنا بمعنى «لكنْ».

قال هذا ابن قتيبةَ، وقال: هو قولُ سيبويه. وقالهُ غيرُهما من أهلِ العربيةِ.

فإذا كانت بمعنى «لكنْ» لم يكنْ لها في الإقرارِ معنى، فلم يصحَّ أنْ تَرفعَ شيئاً منه فتكونُ لاغيةً؛ فإنَّ «لكنْ» إنَّما تدخلُ للاستدراكِ بعد الجحدِ، والإقرارُ ليس بجحدٍ فلا يصحُّ فيه. ولذلك لم يأت الاستثناءُ المنقطعُ في إثباتٍ بحالٍ.

الشرط الثالث: أنْ يكونَ المستثنى أقلَّ منَ النصفِ، وفي استثناء النصفِ وجهان[(١)].

وقال أكثرُ[(٢)] الفقهاءِ والمتكلِّمينَ: يجوزُ استثناءُ الأكثرِ. ولا نعلمُ خلافاً في أنه لا يجوزُ استثناءُ الكلِّ.

واحتجَّ مَنْ جوَّزه أي: جوَّز الأكثرَ بقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [ص٨٢، ٨٣] وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] فاستثنى كلَّ واحدٍ منهما منَ الآخر، وأيُّهما كان الأكثرُ حصلَ المقصودُ[(٣)].

---

(١) **أحدهما**: يصحُّ استثناء النصف، وهو رأى الجمهور، **والثاني**: لا يصحُّ.

(٢) حكم استثناء الأكثر.

(٣) أي: أن الآية الأولى إن كان العباد المخلصون أكثر من الغاوين؛ كان =

وقال الشاعر[١]:

أدُّوا التي نَقضتْ تسعينَ من مائةٍ ثم ابْعثوا حَكَماً بالحقِّ قَوَّالاً

ولأنَّه[٢] إذا جازَ استثناءُ الأقلِّ جازَ استثناءُ الأكثرِ.

ولأنه[٣] رفْعُ بعضِ ما تناولهُ اللفظُ فجازَ في الأكثرِ كالتخصيص.

ولنا[٤]: أنَّ الاستثناءَ لغةٌ. وأهلُ اللغةِ نَفَوْا ذلك وأنكروهُ.

قال أبو إسحاق الزَّجاجُ: لم يأتِ الاستثناءُ إلا في القليلِ من الكثير.

وقال ابنُ جِنِّي: لو قال قائلٌ: «مائةٌ إلا تسعةً وتسعين» ما كان متكلِّماً بالعربيةِ وكان كلامهُ عِيّاً من الكلامِ ولُكْنَةً.

وقال القُتَيْبي: يقالُ: «صُمْتُ الشهرَ كلَّه إلا يوماً واحداً»، ولا يقالُ: «صُمْتُ الشهرَ إلا تسعةً وعشرين يوماً». ويقولُ: «لقيتُ القومَ جميعَهم إلا واحداً، أو اثنين» ولا يجوزُ أنْ يقولَ: «لقيتُ القومَ إلا أكثرَهم».

إذا ثبتَ أنَّه ليس من اللغةِ فلا يُقْبلُ.

ولو جازَ هذا لجاز في كلِّ ما كرهوه وقبَّحوه.

وأمَّا الآيةُ التي احتجُّو بها: فقد أُجيبَ عن احتجاجهم بها بأجوبةٍ:

= المُستثنى هنا أكثر من المُستثنى منه، وفي الآية الثانية إن كان الغاوون أكثر من العباد المخلصين كان المُستثنى أكثر من المُستثنى منه. وحصل المقصود وهذا هو الدليل الأول.

(١) هذا هو الدليل الثاني. (٢) الدليل الثالث.

(٣) الدليل الرابع.

(٤) أي: على عدم جواز استثناء الأكثر.

منها: أنّهُ استثنى في إحدى الآيتينِ المخلَصِينَ من بني آدمَ، وهمْ الأقلُّ، وفي الأخرى استثنى الغاوينَ من جميع العبادِ، وهم الأقلُّ؛ فإنَّ الملائكةَ من عبادِ اللهِ؛ قال الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦][(١)] وهم غير غاوين.

ومنها: أنَّه استثناءٌ منقطعٌ في قولهِ: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] بمعنى «لكنْ» بدليل: أنَّه قال في آيةٍ أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ﴾ [إبراهيم: ٢٢][(٢)].

وأما البيتُ[(٣)]: فليس فيه استثناءٌ؛ مع أنه قد قال ابنُ فِصَالٍ النحْويُ: هذا بيتٌ مصنوعٌ ولم يثبتْ عن العربِ.

وأما القياسُ[(٤)] في اللغةِ: فغيرُ جائزٍ، ولو كان جائزاً: فهو جَمْعٌ بغيرِ عِلَّةٍ.

ومثلُ هذا[(٥)] لو جازَ استثناءُ البعضِ جازَ استثناءُ الكلِّ، ويعارضهُ بأنَّه: إذا لم يجز استثناءُ الكلِّ فلا يجوزُ استثناءُ الأكثرِ.

والفرقُ بين القليلِ والكثيرِ: أنَّ العربَ استعملتهُ[(٦)] في القليلِ دونَ الكثيرِ، فلا يقاسُ في لغتِهم ما أنكروهُ على ما حسَّنوه وجوَّزوه. والله أعلم.

---

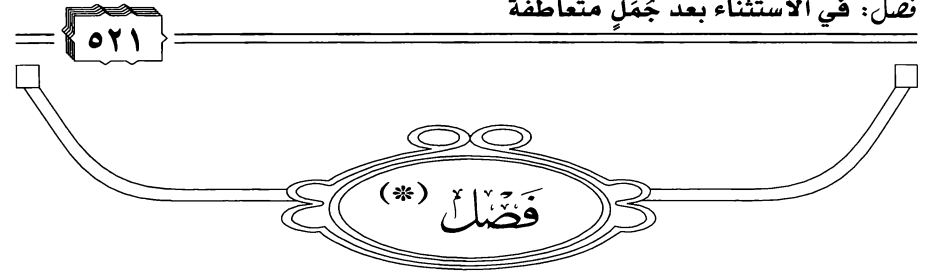
(١) وهذا هو الجواب الأول. (٢) وهذا هو الجواب الثاني.

(٣) جواب عن الدليل الثاني.

(٤) جواب عن الدليل الثالث والرابع.

(٥) أي: مثله في البطلان قياس الكلِّ على البعض، فإن استثناء الكُلِّ متّفق على عدم جوازه، أمَّا استثناء البعض فإن كان أقلَّ من النصف جاز باتِّفاق، وإن كان أكثر من النصف فهو محلُّ خلاف، فكيف يقاس ما اتُّفق على عدم جوازه على ما اخْتُلِفَ فيه؟.

(٦) أي: الاستثناء.



فَصْلٌ (*)

إذا تعقَّبَ الاستثناءُ جُمَلاً كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤، ٥][1] وقولُ النبيِّ ﷺ: «**لا يُؤَمَّنَّ الرجلُ في سلطانِه، ولا يُجلَسُ على تَكْرُمَتِه إلا بإذنِه**»[2]: رجعَ الاستثناءُ إلى جميعِها[3]. وهو قولُ أصحابِ الشافعي.

وقال الحنفيةُ: يرجعُ إلى أقربِ المذكورينَ؛ لأمورٍ ثلاثةٍ:

أحدها: أنَّ العمومَ يثبتُ في كلِّ صورةٍ بيقينٍ، وعودُ الاستثناءِ إلى جميعها مشكوكٌ فيه، فلا نُزيلُ المتيقَّنَ بالشكِّ.

والثاني: أنَّ الاستثناءَ إنما وجبَ ردُّه إلى ما قبلَه ضرورةَ أنّه لا يَسْتَقِلُّ بنفسهِ، فإذا تعلَّق بما يَليهِ فقد استقلَّ وأفادَ، فلا حاجةَ إلى تعليقهِ بما قبل ذلك، فلا نعلِّقُهُ به، وصارَ كالاستثناءِ من الاستثناءِ[4].

(*) في الاستثناء بعد جُمَلٍ متعاطفة.

(١) فإن الاستثناء في الآية مسبوق بجملتين هما: قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾.

(٢) رواه مسلم وغيره، وفيه أن الاستثناء ورد بعد جملتين هما قوله: «**لا يُؤَمَّنَّ الرجل في سلطانه**»، وقوله: «**ولا يُجْلَسُ على تكْرُمَتِهِ**».

(٣) لأن الجمل المتعاطفة في حكم الجملة الواحدة، وهذا رأي الأئمة مالك والشافعي وأحمد.

(٤) فلو قال: «له عندي عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة»: عاد الاستثناء الثاني وهو =

والثالثة: أنَّ الجملةَ مفصولٌ بينها وبينَ الأولى، فأشبهَ ما لو حَصَلَ فصلٌ بينهما بكلامٍ آخر[١].

وأدلتنا[٢] ثلاثةٌ:

أحدها: أنَّ الشرطَ إذا تعقَّب جُمَلاً عادَ إلى جميعِها، كقوله: «نسائي طوالقٌ وعبيدي أحرارٌ إنْ كَلَّمتُ زيداً» فكذلك الاستثناءُ؛ فإنَّ الشرطَ والاستثناءَ سِيَّانِ في تعلقِهما بما قبلهُما وبغيرهِما له[٣]، ولهذا يُسمَّى التعليقُ بشرطِ مشيئة اللهِ: استثناءً، فما ثبتَ لأحدِهما ثبتَ في الآخَرِ.

فإنْ قيل: الفرقُ بينهما: أنَّ الشرطَ رتبتُهُ التقديمُ؛ بخلافِ الاستثناءِ.

قلنا: إذا تأخَّر الشرطُ فلا فرقَ بينهما، ثم إنْ كان متقدِّماً فلِمَ لا يتعلَّقُ بالجملةِ الأولى دونَ ما بعدها؟

فإذا تعلَّقَ بجميع الجمل تقدَّمَ أو تأخَّرَ، فكذلك الاستثناءُ؛ فإنه مساوٍ للشرطِ في حال تأخُّرِهِ.

الثاني: اتفاقُ أهلِ اللغةِ على أنَّ تكرارَ الاستثناءِ عَقيبَ كلِّ

= ثلاثة إلى الأول وهو خمسة، ولم يَعُدْ إلى العشرة، فكذلك ما نحن فيه، يعود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط ولا يعود إلى ما قبلها.

(١) أي: أن الجملة الثانية قد فُصِلَ بينها وبين الجملة الأولى بحرف العطف، وأصبحت ألصق بالاستثناء من الأولى واقتصر العود إليها، وكان كما لو فصل بين الاستثنائيين بكلام مغاير.

(٢) أي: المذهب الأول.

(٣) أي: بغير الجمل السابقة للتعلُّق كذلك.

جملةٍ عِيٌّ ولُكْنةٌ، ولَوْ لم يَعُدِ الاستثناءُ إلى الجميعِ لم يَقْبحْ ذلك بل كان متعيَّناً لازماً فيما يريدُ فيه الاستثناءَ من جميعِ الجملِ.

الثالث: أنَّ العطفَ بالواوِ يوجبُ نوعاً من الاتِّحادِ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه، فتصيرُ الجملُ كالجملةِ الواحدةِ، فيصيرُ كأنَّه قال: «اضربِ الجماعةَ الذين هم قتلةٌ وسُرَّاقٌ إلا من تابَ» ولا فرقَ بين هذا وبين قولِهِ: «اضربْ مَنْ قتلَ وسرقَ إلا من تابَ».

وقولُهم[1]: إنَّ التعميمَ مُسْتَيْقَنٌ[2]: ممنوعٌ؛ فإنَّ العمومَ والإطلاقَ لا يثبتُ قبلَ تمامِ الكلامِ، وما تمَّ حتى أُردِفَ باستثناءٍ يرجعُ إليه[3]، ثمَّ يَبطُلُ بالشرطِ والصفةِ[4] وقد سَلَّم أكثرُهم عمومَ ذلك.

ولَمَّا ذكرَ اللهُ تعالى خصالَ كفارةِ اليمينِ الثلاثة، ثم قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ [المائدة: ٨٩] رجعَ ذلك إلى جميعهَا.

وقولهمُ[5]: إنَّ الاستثناءَ إنَّما تعلَّق بما قبلهُ ضرورةً[6]: ممنوعٌ،

---

(١) بدأ ابن قدمة يجيب عن أدلَّة القائلين بالعود إلى الجملة الأخيرة فقط.

(٢) أي: قولهم إن العموم ثابت في كلِّ صورة بيقين، وعوده إلى الجميع مشكوك فيه، ممنوع.

(٣) أي: لم يتمَّ العموم وذلك لدخول الاستثناء عليه، فلم يكن العموم مستيقناً.

(٤) حيث يعودان إلى الجميع، ففي كفَّارة اليمين قال الله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] عاد الشرط إلى الإطعام والإكساء والإعتاق، وكذا في الصفة كما لو قيل: في الإبل وفي البقر وفي الغنم السائمة زكاة، فإن وصف السائمة عائد إلى جميع ما ذُكِرَ.

(٥) أي: في دليلهم الثاني على العود إلى الجملة الأخيرة فقط.

(٦) لأنه لا يستقلُّ بنفسه، فإذا تعلَّق بما قبله أفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك. هذا ممنوع.

بل إنّما رجعَ إلى ما قبلهُ لصلاحيتِهِ لذلك[١]. ثم يَبْطُلُ أيضاً بالشرطِ والصفةِ.

أما الاستثناءُ من الاستثناءِ فلم يُمْكِن عودُهُ إلى الأولِ؛ لأنَّ الاستثناءَ من النفيِ إثباتٌ ومن الإثباتِ نفيٌ فتعذَّر النفيُ من النفيِ[٢].

وهكذا كلُّ ما فيه قرينةٌ تَصْرِفُهُ عن الرجوعِ لا يرجعُ إلى الأول؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ۚ﴾ [النساء: ٩٢] لا يعودُ إلى التحريرِ؛ لأنَّ صَدَقتَهم إنما تكونُ بمالِهِم، فالعتقُ ليس حقّاً لهم[٣].

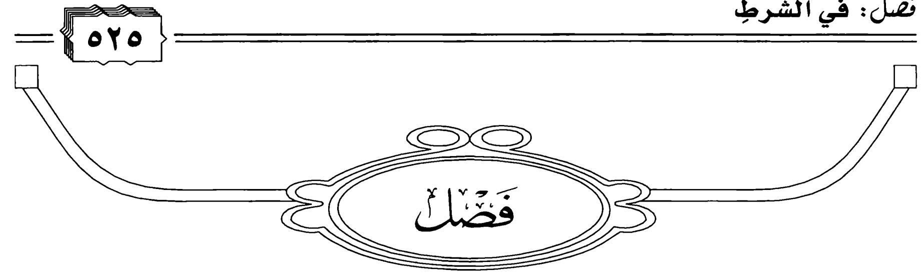


---

(١) وليس لضرورة العَوْدِ إليه.

(٢) هذا جواب عن قياسهم الاستثناء المتعقِّب جملاً على الاستثناء من الاستثناء، بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الاستثناء من الاستثناء لا يمكن عوده إلى الأول، بخلاف المتعقِّب جملاً فيمكن. بيان ذلك: لو قال: «**له علي عشرة**» إثبات. وقوله: «**إلا خمسة**» نفي. وقوله: «**إلا ثلاثة**» إثبات؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات. ومن الإثبات نفيٌ. فإذا رجع استثناء الثلاثة إلى العشرة. كان استثناء إثبات من إثبات وهذا لا يجوز.
وأيضاً لو رَدَدْنا استثناء الثالثة إلى الجميع، لكان استثناء ثلاثة من خمسة وثلاثة من عشرة، فيكون استثناء ستة وهو قد استثنى ثلاثة. وهذه قرينة صرفته عن عوده إلى الجميع لعدم صلاحيَّته لذلك، وإنما إلى الجملة الأخيرة فقط. بخلاف الاستثناء إذا تعقَّب جملاً فإنه صالح للعود إلى الجميع، حيث لا توجد قرينة مانعة.

(٣) أي: أن الاستثناء راجع إلى الدية فقط، ولا يرجع إلى التحرير لوجود مانع، وهو أنه ليس من حق ورثة المقتول التصدُّق بالعتق، وحيث لا يوجد فإنه يرجع إلى الجميع.



في الشرطِ

الشرطُ: ما لا يوجدُ المشروطُ مع عدمِهِ، ولا يلزمُ أنْ يوجدَ عند وجودِهِ[١].

والعلَّةُ: يلزمُ من وجودها وجودُ المعلولِ، ولا يلزمُ من عدمِها عدمُهُ في الشرعيات[٢].

والشرطُ: عقليٌّ وشرعيٌّ ولغويٌّ.

فالعقليُّ: كالحياةِ للعلمِ، والعلمِ للإرادة.

والشرعيُّ: كالطهارةِ للصلاةِ، والإحصانِ للرجمِ.

واللغويُّ: كقولهِ: إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، وإنْ جئتني أكرمتُكَ.

مقتضاهُ في اللغةِ: اختصاصُ الإكرامِ بالمجيء فَيُنَزَّلُ منزلةَ التخصيصِ والاستثناءِ.

والاستثناءُ والشرطُ يُغيِّرُ الكلامَ عمَّا كان يقتضيهِ لولاهُ؛ حتى يجعلَهُ متكلِّماً بالباقي، لا أنه يُخْرِجُ من الكلامِ ما دخلَ فيه، فإنَّه لو دخلَ لَمَا خرجَ.

---

(١) فقد يوجد الشرط كالطهارة مثلاً، ولا يوجد المشروط وهو الصلاة.

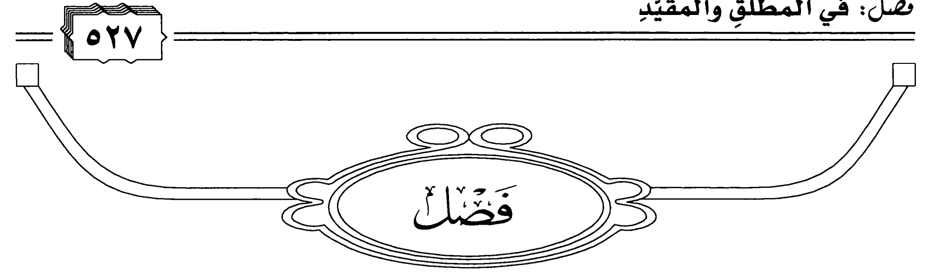
(٢) كالأحكام التعبُّدية، فالحكم موجود وإن لم تعلم علَّته.

فإذا قال: «أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ» معناهُ: أَنَّكِ عند الدخولِ طالقٌ.

وقولهُ: «له عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثةً» معناهُ: له عليَّ سبعةٌ. فإنَّه لو ثبتَ له عليه عَشَرَةٌ لما قدَرَ على إسقاطِ ثلاثةٍ، ولو قدَرَ على ذلك بالكلامِ المتَّصلِ لقدرَ عليه بالمنفصلِ، فيصيرُ موضوعُ الكلامِ ذلك. فقولُه تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حكمَ له قبلَ إتمام الكلام، فإذا تمَّ كان الكلامُ مقصوراً على مَنْ وُجِدَ منه السهوُ والرياءُ، لا أنَّه دخلَ فيه كلُّ مُصَلٍ، ثم خرجَ البعضُ، كذلك الاستثناءُ والشرطُ[1].



(١) والمراد: قياس المخصوص بالشرط والاستثناء على المخصوص بالصفة. فكما أن المخصوص بالصفة يقصر الحكم فيه على الموصوف فقط؛ مثل لفظ (المصلِّين) فإن العموم فيه لم يشمل جميع المصلِّين، ثم خرج من لم يتَّصف بتلك الصفة؛ وهم الساهون والمراؤون والمانعون للماعون، وإنما كان العموم مقصوراً عليهم مخصوصاً بهم فقط. كذلك الشأن في المخصوص بالشرط والاستثناء؛ فالحكم فيهما مقصور على المشروط والمستثنى فقط.



فصل

في المطلقِ والمقيَّدِ

المطلقُ هو: المتناولُ لواحدٍ لا بعينِهِ باعتبارِ حقيقةٍ شاملةٍ لجنسهِ.

وهي: النكرةُ في سياقِ الأمرِ، كقوله تعالى: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ**﴾ [المجادلة: ٣] وقد يكونُ في الخبر، كقوله ﷺ: «**لا نكاح إلَّا بِوَلِيٍّ**»[(١)].

والمقيَّدُ هو: المتناوِلُ لمعيَّنٍ أو لغيرِ معيَّنٍ موصوفٍ بأمرٍ زائدٍ على الحقيقةِ الشاملةِ لجنسه.

كقوله تعالى: ﴿**وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾ [النساء: ٩٢] قيَّد «الرقبةَ» بالإيمانِ، و«الصيامَ» بالتتابعِ.

وقد يكونُ اللفظُ مطلقاً مقيَّداً بالنسبةِ كقوله: «**رقبةٍ مؤمنةٍ**» مقيَّدةٌ بالإيمانِ، مطلقةٌ بالنسبةِ إلى السلامةِ وسائرِ الصفات[(٢)].

ويُسَمَّى الفعلُ مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمانِ

(١) رواه أبو داود والترمذي وأحمد، واخْتُلِفَ في وصله وإرساله.

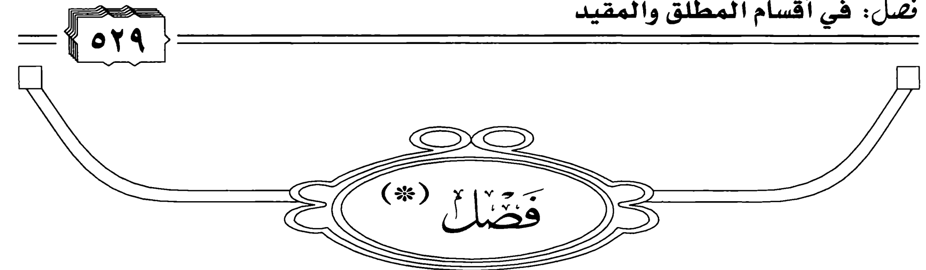
(٢) كالطول والقصر والبياض والسواد.

والمكانِ، والمصدرِ، والمفعولِ به، والآلةِ فيما يفتقرُ إلى الآلةِ، والمحلِّ للأفعالِ المتعدِّية.

وقد يتقيَّدُ بأحدها دونَ بقيتها(١) واللهُ أعلم.



(١) كما لو قال: صُمْ يوم الاثنين؛ فالصوم مقيَّد من جهة الزمان، مطلق من جهة المكان، ولو قال صُمْ يومين؛ كان مقيَّداً من جهة المقدار، مطلقاً من جهة الزمان. حيث لم يحدِّد أيَّ يومين.



إذا وردَ لفظانِ: مطلقٌ ومقيَّدٌ فهو على ثلاثةِ أقسامٍ:

القسمُ الأولُ: أنْ يكونا في حكمٍ واحدٍ بسببٍ واحدٍ؛ كقوله ﷺ: «**لا نكاح إلا بوليٍّ**» وقال: «**لا نكاحَ إلاَّ بوليٍّ مُرْشِدٍ وشاهِدَيْ عَدْلٍ**»(١).

فيجبُ حملُ المطلقِ على المقيَّدِ(٢).

وقال أبو حنيفةَ: لا يُحْمَلُ عليه؛ لأنه نَسْخٌ، فإنَّ الزيادةَ على النصِّ نَسْخٌ، فلا سبيلَ إلى النسخِ بالقياسِ(٣).

وقد بيَّنا فسادَ هذا(٤) فإنَّ قولَهُ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] ليس بنصٍّ في إجزاءِ الكافرة، بل هو مُطْلَقٌ يُعتقدُ ظهورُ عمومهِ مع تجويزِ الدليلِ على خصوصهِ، والتقييدُ(٥) صريحٌ في الاشتراطِ فيجبُ تقديمهُ.

(*) في أقسام المطلق والمقيَّد.

(١) رواه بهذا اللفظ البيهقي في سننه عن ابن عباس موقوفاً.
والحديثان سببهما واحد وهو النكاح، وحكمهما واحد وهو عدم صحَّة النكاح إلا بولي، فيحمل المطلق على المقيَّد. وعليه فلا يصحُّ النكاح إلَّا برشد الولي وعدالة الشهود.

(٢) وهو مذهب الجمهور.

(٣) لأن ترك حكم المطلق نسخ له بقياس المطلق على المقيَّد، والقياس لا يصحُّ النسخ به.

(٤) عند الكلام على مسألة، هل الزيادة على النصِّ نسخ؟.

(٥) أي: بالإيمان.

القسم الثاني: أنْ يتحدَ الحكمُ ويختلفَ السببُ، كالعتقِ في كفَّارةِ الظهارِ والقتلِ، قيَّد الرقبةَ في كفارةِ القتلِ بالإيمانِ، وأطلقَها في الظهار[(١)].

فقد رُوي عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: ما يدلُّ على أنَّ المطلقَ لا يُحْمَلُ على المقيَّدِ[(٢)]، وهو اختيارُ أبي إسحاق بن شَاقْلَا وقولُ جُلِّ الحنفيةِ وبعضِ الشافعية.

واختار القاضي: حَمْلَ المطلقِ على المقيَّدِ[(٣)]، وهو قولُ المالكيةِ وبعضِ الشافعيةِ؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وقال في المُدَايَنَةِ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولم يَذْكُرْ عَدْلاً، ولا يجوز إلا عَدْلٌ، فظاهرُ هذا حملُ المطلقِ على المقيَّد.

ولأنَّ[(٤)] العربَ تُطلقُ في موضعٍ وتُقيِّدُ في موضعٍ آخر، فيُحملُ أحدُهما على صاحِبِهِ؛ كما قال:

نحنُ بما عندنا وأنتَ بما ... عندكَ راضٍ، والرأيُّ مختلفٌ[(٥)]

---

(١) فإن الحكم واحد وهو التكفير بالعتق، والسبب مختلف، فإن المقيَّدة بالإيمان سببها القتل الخطأ.
وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، والمطلقة سببها الظهار وذلك من قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣].

(٢) وذلك لإمكان العمل بهما، وهو المذهب الأوَّل من المسألة.

(٣) هذا هو المذهب الثاني.

(٤) هذا هو الدليل الثاني على الحَمْلِ.

(٥) فحَمَلَ المطلقَ (عندنا) في الشطر الأول على المقيد (راضٍ) في =

وقال آخر(١):

وما أدري إذا يمَّمْتُ أرضاً ... أريدُ الخيرَ أيُّهما يليني؟
أألخيرُ الذي أنا أبتغيهِ ... أم الشرُّ الذي هو يبتغيني؟

وقال أبو الخطابِ: يُبنى عليه من جهةِ القياسِ(٢)؛ لأنَّ تقييدَ المطلقِ كتخصيصِ العمومِ وذلك جائزٌ بالقياسِ الخاصِّ على ما مرَّ(٣).

فإنْ كان ثَمَّ مقيدان بقيدينِ مختلفين ومُطْلَقٌ: أُلْحِقَ بأشبههما به وأقربِهما إليه(٤).

ومَنْ نصرَ الأولَ(٥) قال: هذا تَحَكُّمٌ محضٌ يخالفُ وضعَ اللغةِ؛

= الشطر الثاني، ويكون التقدير: نحن بما عندنا راضون. وقائل البيت هو: قيس بن الحطيم.

(١) هو الشاعر: المثقب العبدي. والشاهد في الشطر الثاني من البيت الأول، والتقدير: «أريد الخير وأحذر الشرَّ» بدليل التثنية في «أيُّهما» وأيضاً: عطف الشرَّ على الخير في البيت الثاني.

(٢) هذا هو المذهب الثالث.

(٣) أي: في المخصِّص التاسع، وهو التخصيص بالقياس.

(٤) مثاله: تقييد الصيام في الظهار بالتتابع في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤]، وفي شأن من لم يَجِدِ الهديَ في الحجِّ بالتفريق في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ثمَّ ورد مطلقاً عن التتابع وعن التفريق، وذلك في قضاء رمضان في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فهو مُتَرَدِّدٌ بين القيدين السابقين، فمن رأى أنه أشبه بالظهار بجامع العجز في كلٍّ ألحقه به في وجوب التتابع، ومن رأى أنه أشبه بمتعة الحجِّ بجامع أنهما متعلِّقان بركن من أركان الإسلام أَلْحَقَهُ به في التفريق.

(٥) وهو عدم حمل المطلق على المقيَّد.

إذ لا يَتَعَرَّضُ القتلُ للظهارِ[1]؛ فكيف يَرْفَعُ الإطلاقَ الذي فيه؟ والأسبابُ المختلفةُ تَختلِفُ ـ في الأكثرِ ـ شروطُ واجباتِها.

ثمَّ[2] يلزمُ من هذا تناقضٌ؛ فإنَّ الصومَ مقيَّدٌ بالتتابع في الظهارِ، وبالتفريقِ في الحجِّ حيث قال تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ ومطلقٌ في اليمين، فعلى أيِّهما يُحْمَل؟

وفي المواضع[3] التي استشهدوا بها كان التقييدُ بأمرٍ آخر. والله أعلم.

القسمُ الثالثُ: أن يختلفَ الحكمُ فلا يُحْمَلُ المطلقُ على المقيَّدِ سواء اتَّفَقَ السببُ أو اختلفَ، كخصالِ الكفَّارةِ إذا قُيِّدَ الصيامُ بالتتابعِ وأُطلقَ الإطعامُ؛ لأنَّ القياسَ من شرطهِ: اتحادُ الحكمِ، والحكمُ هاهنا مختلِفٌ.



---

(١) أي: أن كلَّ واحد منهما له دلالة خاصَّة به، فكيف يُرفع الإطلاق في الظهار بالتقييد في القتل؟ وهذا هو الدليل الأول.

(٢) هذا هو الدليل الثاني.

(٣) جواب عمَّا استدل به أصحاب المذهب الثاني القائلون بالحمل عند اتِّحاد الحكم واختلاف السبب؛ حيث استدلوا بالآيتين والأبيات الشعرية.



فيما يُقتبسُ من الألفاظِ من فحواها وإشارتها[١] لا مِن صيَغها.

وهي خمسةُ أَضْرُبٍ[٢]:

الأول: يُسمَّى: اقتضاءٌ وهو: ما يكونُ من ضرورةِ اللفظِ وليس بمنطوقٍ به[٣].

إمَّا أنْ[٤] لا يكونَ المتكلمُ صادقاً إلا به كقوله: «**لَا عَمَلَ إلَّا بِنِيَّةٍ**»[٥].

أو مِنْ[٦] حيثُ يمتنعُ وجودُ الملفوظِ شرعاً بدونه كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ أي: فأفطرَ ﴿فَعِدَّةٌ﴾، وقولِهم: «اعْتق عبدَكَ عني وعليَّ ثَمَنُهُ»، يتضمَّنُ المِلْكَ ويقتضيه ولَمْ يَنطق به.

أو مِن[٧] حيثُ يمتنعُ وجودُه عقلاً بدونه كقولهِ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] يتضمَّنُ إضمارَ الوطءِ ويقتضيه.

---

(١) مراد المصنف بفحوى اللفظ هو: مفهوم الموافقة، ومراده بإشارة اللفظ هو: ما يُفهم بطريق الإيماء.

(٢) أي: الألفاظ المقتبسة بطريق الفحوى والإشارة خمسة أقسام.

(٣) وهو ثلاثة أوجه.

(٤) هذا هو الوجه الأول.

(٥) أي: لا عمل صحيح إلا بنيَّة، فلولا هذا الإضمار لكان المخبِرُ غيرُ صادق، فإن صورة العمل توجد بلا نيَّة.

(٦) الوجه الثاني.

(٧) الوجه الثالث.

ويجوزُ أنْ يُلَقَّبَ هذا بالإضمارِ، ويَقْرُبُ من حَذْفِ المضافِ وإقامةِ المضافِ إليه مقامَهُ(١).

الضربُ الثاني: فَهْمُ التعليلِ من إضافةِ الحكم إلى الوصفِ المناسبِ(٢)؛ كقولهِ تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] يُفْهَمُ منه: كونُ السرقةِ علَّةً، وليس بمنطوقٍ به؛ ولكنْ يَسْبقُ إلى الفَهْمِ من فحوى الكلامِ، وكذا قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الإنفطار: ١٣] أي: لِبِرِّهم، ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الإنفطار: ١٤] أي: لفجورهم.

وهذا قد يُسمَّى: «إيماءً»، و«إشارةً»، و«فحوى الكلامِ»، و«لحنَهُ»، وإليكَ الخِيرةُ في تسميته.

الضربُ الثالثُ: التنبيهُ(٣)، وهو: فَهْمُ الحكمِ في المسكوتِ من المنطوقِ بدلالةِ سياق الكلامِ ومقصودِه، ومعرفةِ وجودِ المعنى في المسكوتِ بطريق الأَوْلَى. كفهمِ تحريمِ «الشتمِ، والضربِ» من قولهِ تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

ولا بدَّ من: معرفتنا المعنى في الأدنى ومعرفةِ وجودِه في الأعلى، فلولا معرفتُنا أنَّ الآيةَ سيقت للتعظيم للوالدين لَمَا فَهِمْنا منعَ القتلِ(٤)،

---

(١) أي: يجوز أن يسمَّى الضرب الأول هذا بالإضمار؛ لأنه بدونه لَخَالَفَ الواقع والشرع والعقل.
وهو قريب أيضاً من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] والتقدير: واسأل أهل القرية.

(٢) وهو المعروف بدلالة الإيماء.

(٣) أي: تنبيه الشارع للمخاطب بأنَّ ما سكت عنه أَوْلَى بالحكم مما نطق به.

(٤) لأنه يتنافى مع تعظيم الوالدين، كما يتنافى التأفُّف، بل هو أولى بالتحريم لأنه أبلغ في الإيذاء، فصار المفهوم أعلى لأولويته بالحكم من المنطوق.

إِذْ قد يقولُ السلطانُ ـ إذا أَمَرَ بقتل مَلِكٍ لمنازعتِهِ له في مُلْكِهِ ـ: «اقتلهُ ولا تقلْ له أفٍّ»[١]. ويسمَّى: مفهومَ الموافقةِ وفحوى اللفظِ.

واختلف أصحابُنا في تسميتِهِ قياساً:

فقال أبو الحسنِ الخَرَزِيُّ[٢] وبعضُ الشافعيةِ: هو قياسٌ[٣]؛ لأنَّه إلحاقُ المسكوتِ بالمنطوقِ في الحكمِ لاجتماعهما في المقتضى، وهذا هو القياسُ وإنَّما ظهرَ فيه المعنى، فَسَبَقَ إلى الفَهْمِ من غير تأمُّلٍ فأشبهَ القياسَ فيما ظهرتِ العلَّةُ فيه بنصٍّ أو غيره، مِثْلُ: قياسُ الجوعِ المُفْرِطِ على الغَضَبِ في المنْعِ من الحُكْمِ؛ لكونهِ يمنعُ كمالَ الفِكْرِ.

وقياسُ الزيتِ على السمْنِ في حكمِ النجاسةِ إذا وقعتِ فيه في حالِ جمودهِ أو كونه مائعاً[٤].

وقال القاضي[٥] أبو يعلى والحنفيةُ وبعضُ الشافعيةِ: ليس بقياسٍ؛ إِذْ هوَ مفهومٌ من اللفظِ من غير تأمُّلٍ ولا استنباطٍ[٦]، بل

---

(١) ولا يعد ذلك تناقضاً؛ لأن مجرد النهي عن التأفيف لا يدل على النهي عن القتل، وإنما استفيد ذلك من معرفتنا للسياق وهو التعظيم وعدم الإيذاء.

(٢) هو: أحمد بن نصر بن محمد من قدماء الحنابلة.

(٣) أي: أن مفهوم الموافقة يسمى قياساً.

(٤) فقد سئل ﷺ عن السمن الذي وقعت الفأرة فيه فقال: «**إذا كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه**» أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، فالعلَّة ظاهرة في الجوع في المثال الأول وفي الزيت في المثال الثاني ـ ولذلك يسمى قياساً، كذلك المفهوم الموافق، وهذا هو دليل المذهب الأول.

(٥) هذا هو المذهب الثاني.

(٦) أي: أنه مستفاد من دلالة اللفظ وليس من القياس.

يَسْبِقُ إلى الفَهْمِ حكمُ المسكوتِ مع المنطوقِ من غير تراخٍ، إذْ كان هو(١) الأصلَ في القصدِ والباعثَ على النطقِ، وهو أَوْلَى في الحكم.

ومن سمَّاه قياساً سلَّم أنه قاطعٌ، فلا تضرُّ تسميتهُ قياساً(٢).

أي من سمَّاه قياساً سلَّم أن الحكم في المسكوت قاطع، ومن لم يسمَّه جعل الحكم في المسكوت ثابتاً بدلالة النصِّ. فاتفق الفريقان على أنه لا مجال للظنِّ فيه. فصار الخلاف لفظياً.

وقد يلتحقُ بهذا الفنِّ ما يُشبههُ من وجْهٍ ولا يُفيدُ القطعَ؛ كقولهم: إذا رُدَّت شهادةُ الفاسقِ فالكافرُ أَوْلَى؛ لأنَّ الكفرَ فِسقٌ وزيادةٌ، فهذا ليس بقاطعٍ؛ إذْ لا يَبعُد أنْ يقالَ: «الفاسقُ متَّهمٌ في دينهِ، والكافرُ يحترزُ من الكَذب لدينه»(٣).

---

(١) أي حكم المسكوت.

(٢) أي: من سمَّاه قياساً سلَّم أن الحكم في المسكوت قاطع، ومن لم يسمِّه جعل الحكم في المسكوت ثابتاً بدلالة النصِّ. فاتَّفق الفريقان على أنه لا مجال للظنِّ فيه، فصار الخلاف لفظياً.

(٣) والمعنى: أن التنبيه (مفهوم الموافقة) ينقسم إلى قطعي وظنِّي، وبيانه، أن الأصل فيه أنه قطعي؛ لأن المسكوت أَوْلَى بالحكم من المنطوق.

كآية التأفيف وما شاكلها حيث يستدل بالأدنى على ثبوت الحكم في الأعلى، وقد يلحق به ما يشبهه من هذا الوجه، ولا يفيد القطع بثبوت الحكم في الأعلى، كما مثّل به من ردِّ شهادة الكافر، فإنه أَوْلَى بالردِّ من الفاسق، لكون الكفر فسقاً وزيادة. إلا أنه يفارق مفهوم الموافقة من وجه آخر، وهو أنه يحتمل أن يكون الكافر عدلاً في دينه وتقبل شهادته، والفاسق غير عدل فلا تقبل شهادته لأنه مظنَّة الكذب، وعليه: فردُّ شهادة الكافر دلالة ظنِّية.

وأما الفاسدُ من هذا الضربِ[١] فنحوَ قولهم: «إذا جاز السَّلَمُ[٢] في المؤجَّلِ؛ ففي الحالِّ أجْوز، ومن الغررِ أبعَد»[٣]، فإنَّه لا بدَّ من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحَّةِ السَّلم المؤجلِ بُعدَه من الغررِ لِتُلْحَقَ به الحالُّ، بل الغررُ مانعٌ احتُملَ في المؤجلِ، والحكمُ لا يصحُّ؛ لعدم مانعهِ، بل لوجودِ مُقْتضيه[٤]. ولو كان بُعدُه من الغررِ علَّةَ الصحةِ فما وُجِدَت في الأصلِ، فكيف يصحُّ الإلحاقُ[٥]؟

الضربُ الرابعُ: دليلُ الخطابِ[٦]. ومعناه: الاستدلالُ

---

(١) بيان من المصنِّف أن مفهوم الموافقة إما قاطع أو ظنِّي ـ كما تقدم ـ، والظنِّي إمَّا صحيح واقع في محلِّ الاجتهاد؛ كردِّ الشهادة، أو فاسد؛ كما مُثِّلَ به من السَّلَم.

(٢) وهو تعجيل الثمن وتأجيل المُثَمَّن.

(٣) لاحتمال حصول الغرر في المؤجَّل، وهو أنه هل يحصل أو لا يحصل؟ وعدم حصوله في الحال؛ لأنه متحقِّق الحصول. فيكون أَوْلَى بالصحَّة لِبُعْدِه عن الغرر، وهذا مفهوم موافقة ظنِّي، لكنه فاسد لعدم وجود العلَّة الجامعة بين المنطوق به والمسكوت عنه.
وأما البعد عن الغرر فليس هو المقتضى، والعلَّة التي علِّل بها صحَّة السلم، لذلك لا يصحُّ إلحاق الحال بالمؤجل من أجل تلك العلَّة.

(٤) أي: إنما الغرر في العقود مانع من الصحَّة لا مقتضٍ لها، وهو محتمل في المؤجَّل، والحكم إنما يصحُّ لوجود مقتضيه، لا لانتفاء موانعه.

(٥) أي: لو كان البعد عن الغرر هو علَّة صحَّة السلم، فهي موجودة في الفرع وهو السلم الحالُّ، وليست موجودة في المؤجَّل، لاحتمال وجود الغرر منه، وعليه فلا يصحُّ الإلحاق؛ لأنه لا توجد علَّة جامعة. إلا أن هذا الغرر مُغْتَفَرٌ لشدَّة الحاجة إلى السلم، فرخِّص فيه تيسيراً وتسهيلاً للعباد.

(٦) سُمِّيَ بذلك لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دالٌّ عليه، أو لمخالفته منطوق الخطاب.

بتخصيصِ الشيءِ بالذكْرِ على نَفْيِ الحُكمِ عن ما عداهُ[١].

ويُسمَّى: مفهومَ المخالفةِ؛ لأنه فَهمٌ مجرَّدٌ لا يستندُ إلى منطوقٍ، وإلَّا فما دلَّ عليه المنطوقُ أيضاً مفهومٌ.

ومثالُه: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] و«**في سائمةِ الغنم الزكاةُ**» يدلُّ على انتفاءِ الحُكْمِ في المُخْطِئِ والمعلوفةِ.

وهذا حجَّةٌ[٢] في قول إمامنا والشافعي ومالكٍ وأكثرِ المتكلِّمينَ.

وقالت طائفةٌ منهم وأبو حنيفةَ: لا دَلالةَ[٣] له لأمورٍ خمسةٍ:

أحدُها: أنه يَحسنُ الاستفهامُ، فلو قال: «مَنْ ضربكَ عامداً فاضربهُ»: حسُنَ أن تقولَ: «فإنْ ضربني خاطئاً هل أضربه؟» ولو دلَّ على النفي لمَّا حسُنَ الاستفهامُ فيه كالمنطوقِ.

الثاني: أنَّ العربَ تُعلِّقُ الحكمَ على الصفةِ مع مساواةِ المسكوتِ عنه[٤]؛ كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء:٢٣][٥]، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡ﴾ [النساء: ١٠٢][٦]، ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا

---

(١) أي: إذا خصَّ شيء بالذكر فإنا نستدل بذلك على أن المسكوت عنه يخالفه في الحكم.

(٢) أي: أن مفهوم المخالفة حجَّة وهو مذهب الجمهور. واشترطوا لذلك شروطاً.

(٣) هذا هو المذهب الثاني وهو أنه ليس بحجَّة، وذكروا لذلك أدلَّة خمسة.

(٤) أي: مساواة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم، ومن الأمثلة على ذلك الآيات التي أوردها.

(٥) فبِنْتُ الزوجة محرَّمة، وإن لم تكن في الحجور.

(٦) حيث يجوز وضع الأسلحة، وإن لم يوجد أذى أو مطر.

حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩][(١)] فالمسكوتُ أيضاً مُحْتَمِلٌ للمساواةِ وعدمِها، فلا سبيلَ إلى دعوى النفي بالتحكُّمِ[(٢)].

الثالث: أنَّ تعليقَهُ الحكمَ على اللَّقبِ والاسم العَلَم لا يدلُّ على التخصيصِ، ومنْعُ ذلك بُهْتٌ واختراعٌ على اللغاتِ؛ إذْ يلزمُ من أن يكونَ قولُه: «زيدٌ عالمٌ» كُفْرٌ؛ لأنه نَفَى العلمَ عن اللهِ وملائكتهِ، ويلزمُ من قولِهِ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] نفيُ الرسالةِ عن غيرهِ، وذلك كُفرٌ.

الرابع: أنه كما أنَّ للعربِ طريقاً إلى الخبرِ عن مُخبرٍ واحدٍ واثنين مع السكوتِ عن الباقي، فلها طريقٌ في الخبرِ عن الموصوفِ بصفةٍ، فتقول: «رأيت الظريفَ» و«قام الطويلُ»، فلو قال بعدُ: و«القصيرُ» لم يكن مُناقَضَةً[(٣)].

الخامس: أن التخصيصَ للمذكورِ بالذكْرِ قد يكونُ لفائدةٍ سوى تخصيصِ الحكمِ به:

فمنها: توسعةُ مجاري الاجتهادِ؛ لينالَ المجتهدُ فضيلتَهُ[(٤)].

---

(١) حيث يجوز الخلع عند عدم الخوف.

(٢) والمعنى: أن المَسْكُوت تارة يوافق المنطوق في الحكم، وتارة يخالفه، وإذا كان كذلك، فلا يرجَّح أحدهما على الآخر إلا بمرجِّح حتى لا يكون تحكُّماً. إذاً اعتبار دليل الخطاب حجَّة في النفي دعوى بلا دليل.

(٣) أي: لو كان تعليق الحكم بالصفة دالاً على نفيه عن غير الموصوف لكان الإثبات بعده تكذيباً ومضادّاً لما سبق. لكنه لم يكن مناقضاً للأول، فثبت عدم نفي الحكم عن غير الموصوف. إذا دليل الخطاب ليس حجَّة في نفي الحكم عما عدا المنطوق، وهذا دليل بالقياس على ما لو قال: قام زيد، وقام الزيدان، فإن هذا لا يدلُّ على نفي القيام عن غيرهما، كذلك هنا.

(٤) لأن الشرع لو نصَّ على كلِّ حكم لم يبقَ للاجتهاد مجال.

ومنها: الاحتياطُ على المذكور بالذكرِ، كَيلا يُفضي اجتهادُ بعضِ الناسِ إلى إخراجِهِ عن عمومِ اللفظِ بالتخصيص[١].

ومنها: تأكيدُ الحكمِ في المسكوتِ لكونِ المعنى فيه أقوى كالتنبيه[٢].

ومنها: معانٍ لا يُطَّلعُ عليها[٣].

فلا سبيلَ إلى دعوى عدمِ الفائدةِ بالتحكُّمِ[٤].

ولا ينكَرُ[٥] الفرقُ بين المنطوقِ والمسكوتِ، لكن من حيثُ إنَّ الأصلَ عدمُ الحكمِ في الكلِّ[٦] فبالذكرِ يَبينُ ثُبوتُه[٧] في المذكورِ،

---

(١) فمثلاً لو قال: في الغنم زكاة، ولم يخصَّ السائمة بالذكر، لجاز لأيِّ مجتهد أن يخرج السائمة عن العموم بالتخصيص، فخصّها بالذكر لئلا تكون محلّاً للاجتهاد.

(٢) وهو ما كان المسكوت فيه أَوْلَى بالحكم من المنطوق؛ كمثال الضرب بالنسبة للتأفف.

(٣) لكونها من الحِكَم الخفيَّة.

(٤) أي: وإذا كان تخصيص الشيء بالذكر له فوائد متعدِّدة، فإن قصره على نوع واحد منها وهو: «نفي الحكم عمَّا عدا المذكور» تحكُّم؛ لأنه ترجيح بلا مرجِّح.

(٥) هذا جواب عن اعتراضٍ واردٍ من القائلين بحجِّية مفهوم المخالفة، ومفاده: أنكم قلتم إن تخصيص الشيء بالذكر من فوائده: «تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه» ـ وهي الفائدة الثالثة ـ فهذا معناه: أنكم تسلِّمون بحجِّية دليل الخطاب. فكيف تنكرون ثبوت الحكم في المسكوت. وتفرِّقون بينه وبين المنطوق؟.

(٦) وذلك بناء على البراءة الأصلية.

(٧) أي: الحكم.

وبقي المسكوتُ عنه على ما كان عليه[١]، لم يوجد في اللفظِ[٢] نفيٌّ له ولا إثباتٌ له، فإذاً: لا دليلَ في اللفظِ على المسكوت بحالٍ.

وعِمَادُ الفرقِ[٣]: نفيٌ وإثباتٌ.

فمستند الإثباتِ: الذِّكْرُ الخاصُّ، ومستندُ النفيّ: الأصلُ[٤].

والذهنُ إنما يُنبِّهُ على الفرقِ عند الذِّكْرِ الخاصِّ، فَيَسبِقُ إلى الأوهامِ العامِّية أنَّ الاختصاصَ والفرقَ من الذكرِ[٥]، لكنَّ أحدَ طرفي الفرقِ حصلَ من الذكرِ، والآخرَ كان حاصلاً في الأصلِ[٦]، وهذا دقيقٌ، لأجله غَلِطَ الأكثرونَ.

ولنا دليلان[٧]:

أحدهُما: أنَّ فُصحاءَ أهلِ اللغةِ يَفْهَمونَ من تعليقِ الحكمِ على شرطٍ أو وصفٍ: انتفاءَ الحكمِ بدونهِ، بدليلِ ما رَوى يَعْلَى بنُ أميةَ، قال: قلتُ لعمرَ بن الخطاب: أَلَمْ يَقُلِ اللهُ تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ

---

(١) من البراءة الأصلية.

(٢) أي: المنطوق.

(٣) أي: أساس الفرق بين المنطوق والمسكوت هو النفي والإثبات.

(٤) أي: مستند الإثبات في المنطوق تخصيصه بالذكر، ومستند النفي في المسكوت هو الإبقاء على الأصل، وهو براءة الذمَّة. وهذا ثابت بيقين، فلا يعدل عنه إلى ما هو مشكوك في ثبوته.

(٥) أي: توهَّمتم أيُّها الجمهور أنه جاء الاختصاص والفرق بين المسكوت والمنطوق من الذكر فقط، وهذا باطل.

(٦) أي: أن أحد طرفي الفرق ـ وهو: المنطوق ـ ثبت حكمه بالتنصيص عليه، والآخر ـ وهو: المسكوت ـ انتفى عنه الحكم بالأصل وهو براءة الذمَّة.

(٧) أدلَّة الجمهور على حجِّية مفهوم المخالفة.

﴿أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ﴾ [النساء: ١٠١] فقد أَمِنَ الناسُ؟ فقال: عجبتُ مِمَّا عجبتَ منه فسألتُ رسولَ اللهِ ﷺ فقال: «**صدَقةٌ تصدَّق اللهُ بها عليكم، فاقبلوا صدقتَهُ**» رواه مسلمٌ. ففَهِمَا من تعليقِ إباحةِ القصرِ على حالةِ الخوفِ: وجوبَ الإتمامِ حالَة الأمنِ، وعَجِبا من ذلك[١].

فإن قيل[٢]: الإتمامُ واجبٌ بحكم الأصلِ، فلمَّا استثنى حالةَ الخوفِ بقيت حالةُ الأمنِ على مقتضاهُ. لذلك عَجِبَا حيثُ خولفَ الأصلُ.

ثم الآيةُ حجةٌ لنا؛ فإنه لَمْ يَثْبُتِ انتفاءُ الحكمِ عند انتفاءِ الشرطِ فدلَّ على انتفاءِ الدليلِ[٣].

قلنا: ليس في القرآنِ آيةٌ تدلُّ على وجوبِ التمام، بل قد رُوي عن عمرَ ﵁ وهو صاحبُ القصَّةِ وعائشةَ وابنِ عباسٍ: «أن الصلاةَ إنما فُرضت ركعتينِ، فأُقرتْ صلاةُ السفرِ، وزِيدَ في صلاةِ الحضرِ»، فدلَّ على أنَّ فَهمَهُمْ وجوبَ الإتمامِ وتعجُّبَهم إنَّما كان لمخالفةِ دليلِ الخطابِ، وإنما تُركَ دليلُ الخطابِ لدليلٍ آخر، كما قد يخالَفُ العموم[٤].

---

(١) ولو لم يكن دليل الخطاب حجَّة لما تبادر إلى ذهنهما هذا الفهم، ولأنكر عليهم النبي ﷺ ذلك.

(٢) اعتراض من أصحاب المذهب الثاني النافين للحجِّية.

(٣) أي: لم يثبت انتفاء القصر عند انتفاء الخوف، فلم تنهض الآية دليلاً لكم، بل هي دليل لنا.

(٤) أي: إنما ترك دليل الخطاب؛ وهو وجوب الإتمام لوجود دليل آخر، وهو قوله ﷺ: «**صدقة تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته**» كما هو الشأن =

ولما قال النبي ﷺ: «**يَقْطَعُ الصلاةَ الكلبُ الأسودُ**» قال عبد الله بن الصَّامِتِ لأبي ذَرٍّ. ما بالُ الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألتُ رسولَ اللهِ ﷺ كما سألتني فقال: «**الكلبُ الأسودُ شيطانٌ**»(١) فَفَهِمَا مِنْ تعليقِ الحكمِ على الموصوفِ بالسوادِ انتفاءَهُ عمَّا سواهُ.

ولأنَّ النبيَّ ﷺ لما سُئِلَ عما يَلْبَسُ المُحْرِمُ من الثيابِ فقال: «**لا يَلْبَسُ القميصَ ولا السراويلاتِ ولا البرانسَ**»(٢) فلولا أنَّ تخصيصَهُ المذكورَ بالذكرِ يدلُّ على إباحةِ لِبْسِ ما سواهُ لم يكنْ جواباً للسائلِ عما يجوزُ للمُحْرِمِ لِبْسُهُ.

الدليل الثاني(٣): أنَّ تخصيصَ الشيءِ بالذكرِ لا بدَّ له من فائدةٍ، فإنْ استوتِ السائمةُ والمعلوفةُ فلِمَ خَصَّ السائمةَ بالذكرِ مع عمومِ الحكمِ، والحاجةُ إلى البيانِ شاملةٌ للقِسْمَيْنِ؟ بَلْ لَوْ قالَ: «في الغنمِ الزكاةُ» لكانَ أخْصَرَ في اللفظِ وأعمَّ في بيانِ الحكمِ، فالتطويلُ لغيرِ حاجة يكونُ لُكْنَةً في الكلامِ وعِيّاً، فكيف إذا تضمَّنَ تفويتَ بعضِ المقصودِ؟ فظهرَ أنَّ القسمَ المسكوتَ عنه غيرُ مساوٍ للمذكورِ في الحكمِ.

اعترضوا عليه من أربعةِ وجوهٍ:

أحدها: أنكم جعلْتم طلبَ الفائدةِ طريقاً إلى معرفةِ الوضْعِ، وينبغي أن يُعْرَفَ الوضع ثمَّ تترتَّبُ عليه الفائدةُ، أمَّا أن يكونَ الوضعُ

= في ترك العمل بالعموم عند وجود المخصِّص، وهذا لا يعني أنه ليس بحجَّة.

(١) رواه مسلم.
(٢) متَّفق عليه.
(٣) أي: للجمهور القائلين بالحجِّية.

يتبعُ معرفةَ الفائدةِ فلا[١].

الثاني: لـمَ قلتم: إنه لا فائدةَ سوى اختصاصِ الحكمِ؟ فلَئِنْ قلتم: ما علمنا له فائدةً.

قلنا: فلعلَّ ثَمَّ فائدةً لم تعثروا عليها، وعدمُ العلمِ بعدمِ الفائدةِ ليس علماً بعدمها.

الثالث: يَبْطُلُ بمفهومِ اللقبِ فَلِمَ لَمْ يقولوا: إنّ تخصيصَ الأشياءِ الستةِ في الربا يوجبُ اختصاصَها به، وإنَّ تَخصيصَ سائمةِ الغنمِ يَمنعُ وجوبَها في بقيةِ المواشي؟

الرابع: أنَّ في التخصيصِ فائدةً سوى ما ذكرتم على ما قدمناه[٢].

ويحتملُ أنَّ السؤالَ وقعَ عنها[٣]، أو اتَّفقتِ المعاملةُ فيها[٤]، أو غيرُ ذلك من أسبابٍ لا يُطْلَعُ عليها.

الجواب: أمَّا الأولُ: فغيرُ صحيحٍ؛ فإن الاستدلالَ على الشيءِ بآثارِهِ وثمراتِهِ جائزٌ غيرُ ممتنعٍ في طرف النفي والإثباتِ.

---

(١) والمعنى: أنكم جعلتم الفائدة ـ وهي: قصر الحكم على المنطوق فقط ـ طريقاً إلى معرفة الوضع اللغوي، وهو أن العرب إذا خصُّوا الشيء بالذكر دلَّ على حصر الحكم من المذكور فقط، فانقلب الفرع أصلاً، والأصل فرعاً وهذا لا يجوز.

(٢) مثل توسيع مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلته، وكذا الاحتياط على المذكور بالذكر كي لا يخرج من العموم بالتخصيص، وكذا تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى من التنبيه.

(٣) أي: تخصيص الشيء بالذكر يحتمل أن يكون بسبب سؤال ورد عنه بعينه.

(٤) أي: يحتمل أن يكون قد وقع التعامل بين الناس في شيء فبين الشرع حكمه، وهذا لا يعني نفي الحكم عما عداه.

فإننا[1] استدللنا على عدمِ الاشتراكِ في الصورِ المتنازعِ فيها بإخلالِهِ بمقصودِ الوضعِ؛ وهو التفاهم.

واستدللنا[2] على عدمِ إلٰهٍ ثانٍ بعَدَمِ وقوعِ الفسادِ.

فإذ قد علمنا أن كلامَ اللهِ تعالى لا يخلو من فائدةٍ، وأنه لا فائدةَ للتخصيصِ سوى اختصاصه بالحكمِ، فيلزمُ منه ذلك[3] ضرورةً.

وأما الثاني[4]: فإنَّ قصرَ الحكمِ عليه فائدةً متيقَّنةٌ، وما سواها أمرٌ موهومٌ يحتملُ العدمَ والوجود، فلا يُترك المتيقنُ لأمرٍ موهومٍ، كيف والظاهرُ عدمُها؟ إذْ لو كان ثَمَّ فائدةٌ لم تَخْفَ عن الفطنِ العالِمِ بدقائقِ الكلامِ مع بحثِهِ وشدَّةِ عنايته، فجرى هذا مجرى الاستدلالِ باستصحابِ الحالِ المشروطِ بعدمِ الدليلِ الشرعي.

وأما مفهومُ اللقبِ[5]: فقد قيل: إنه حجَّةٌ.

ثم الفرقُ بينهما[6] ظاهرٌ وهو:

---

(١) هذا مثال للإثبات، ومفاده: أننا استدللنا على أن الأصل عدم الاشتراك بأثره ونتيجته، وهي أن الاشتراك يخلُّ بالتفاهم بين الناس، فثبت أن الألفاظ وضعت لمعنى واحد، وانتفى الاشتراك.

(٢) مثال للنفي، وهو أننا استدللنا على انتفاء الشريك مع الله تعالى بأثره، وهو عدم فساد السمٰوات والأرض، فكذلك يجوز أن تستدلَّ بالأثر فيما يتعلَّق بدليل الخطاب.

(٣) أي: صحَّة الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته.

(٤) أي: الجواب عن الاعتراض من الثاني.

(٥) جواب عن الاعتراض الثالث، والدليل الثالث.

(٦) أي: إن قلنا إن مفهوم اللقب حجَّة فحينئذٍ لا فرق بينه وبين مفهوم الصفة، وإن قلنا ليس بحجَّة فلا يصحُّ قياس مفهوم الصفة عليه لوجود الفرق بينهما.

أنّ تخصيصَ اللقبِ(١) يَحْتَمِلُ حملهُ على أنه لم يَحْضُرْهُ ذِكْرُ المسكوتِ عنه(٢). وهذا يبعدُ فيما إذا ذكرَ أحدَ الوصفينِ المتضادَّينِ(٣)؛ لأنَّ ذكرَ الصفةِ يُذكِّرُ ضدَّها، وهو منتفٍ بالكليةِ فيما إذا ذكرَ الوصفَ العامَّ، ثم وصَفَهُ بالخاصِّ، فظهرَ احتمالُ المفهومِ(٤).

وأما الثالثُ(٥): فباطلٌ؛ فإنَّ النبيّ ﷺ بُعثَ للبيانِ والتعليم، والتبيينُ للأحكام من المقاصدِ الأصليةِ التي بُعثَ لها، والاجتهادُ ثبَتَ ضرورةً؛ لعدم إمكانِ بناءِ كلِّ الأحكامِ على النصوصِ.

فلا تظنَّ أنَّ النبيَّ ﷺ تَرَكَ ما بُعثَ له لتوسعةِ مجاري الضروراتِ، ثم يُفضي إلى محذورٍ وهو: نفيُ الحكمِ في الصورةِ التي هو ثابتٌ فيها(٦).

وأما الفائدةُ الثانيةُ والثالثةُ(٧) فلا تَحْصَلُ؛ لأنَّ الكلامَ فيما إذا كان المسكوتُ أدنى في المعنى من المنطوقِ في المقتضى أو مماثلاً له. فالتخصيص إذاً يكون بعيداً.

---

(١) أي: تخصيص الاسم بحكم معيَّن.

(٢) فإنه لمَّا ذكر الأصناف الستة يحتمل أنه لم يكن في ذهنه ساعتها غيرها.

(٣) كالطول مثلاً فإنه يتذكَّر الصفة المضادَّة لها وهي القصر.

(٤) أي: رجَّح احتمال مفهوم الصفة لحضور ضدِّها في الذهن دون مفهوم اللقب؛ لاحتمال عدم ذكر المسكوت عنه أثناء الكلام.

(٥) جواب عن الفائدة الأولى من الدليل الخامس للمذهب الثاني النافي للحجِّية، وهي قولهم: «توسعة مجاري الاجتهاد».

(٦) فمثلاً قوله ﷺ: «**من الغنم السائمة زكاة**» إذا لم يكن نفياً للحكم عن المعلوفة لدخلت في الحكم، ولكان اختصاص السائمة بالذكر موهماً لنفي الحكم عن المعلوفة، والحال أن الحكم ثبت فيها.

(٧) الوردتان في الدليل الخامس للقائلين بعدم الحجِّية، وهما: الاحتياط في المذكور لئلا يخرج بالتخصيص، وتأكيد الحكم في المسكوت لكونه أعلى.

وأما إذا كان المسكوتُ أَعْلَى في المعنى فهو: «التنبيهُ»[١] وقد سبق الكلامُ فيه.

وأما الرابعُ[٢]: فأمورٌ موهومةٌ، فلا يُتْرَكُ لها المُتَيَقَّنُ لِمَا ذَكَرْنا[٣].

وقولُهم[٤]: يَحْسُنُ الاستفهامُ عنه: ممنوعٌ.

وأمَّا[٥] إذا قال: «مَنْ ضربكَ متعمِّداً فاضربه» فلا يحسنُ أن يقال: «فإنْ ضربني خاطئاً هل أضربه»؟ لكنْ يَحْسُنُ أنْ يقالَ: «فالخاطئُ ما حكمهُ»؟ أو «ما أصنعُ به»؟ وهذا غيرُ ما دلَّ عليه الخطابُ[٦].

ولو سلَّمنا[٧]: فيحسنُ الاستفهامُ؛ ليستفيدَ التأكيدَ في معرفةِ الحكمِ، كما يحسنُ الاستفهامُ في بعضِ صورِ العمومِ[٨].

---

(١) وهو المفهوم الموافق، وليس المفهوم المخالف الذي نحن فيه، وبهذا يكونوا قد وضعوا هذه الفائدة في غير موضعها.

(٢) جواب عن الاعتراض الرابع لأصحاب المذهب الثاني النافين للحجِّية، وهو أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدَّمناه... إلخ.

(٣) أي: من أنه لو كان ثَمَّ فائدة لما خفيت على العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدَّة عنايته.

(٤) جواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

(٥) تعليل لمنع حسن الاستفهام.

(٦) أي: غير مفهوم المخالفة؛ لأنه طَلَبُ بيان الحكم.

(٧) أي: حُسْنُ الاستفهام.

(٨) كما إذا قال: من أتانا فأكرمه، حسن أن يقول: وإن كان فاسقاً؟ فهو عمل بالمفهوم ولكنه سأل ليتأكَّد. فيكون الدليل حجَّة عليكم لا لكم.

وقولهم[١]: «إنَّ العربَ تُعلِّقُ الحكمَ على ما لَا يَنْتَفي عند عدمِهِ».

قلنا: لا ننكرُ هذا إذا ظهرَ للتخصيصِ فائدةٌ سوى اختصاصِ الحكمِ به: إما لكونِهِ الأغلبَ[٢] أو غيرَ ذلك[٣]، والكلامُ فيما لم يظهرْ لَه فائدةٌ[٤]. والله أعلم.

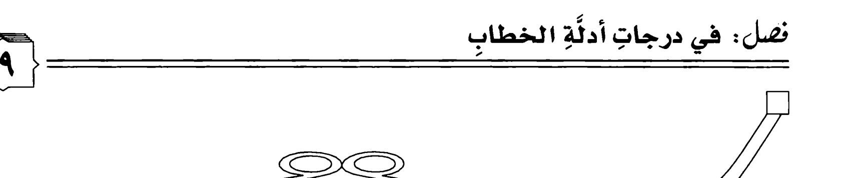


(١) جواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني. ومفاده: أن العرب تعلِّق الحكم على الصفة، مع مساواة المسكوت عنه له عند عدم تلك الصفة.

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فالغالب كونهنَّ في الحجور، فخصهنَّ بالذكر لذلك. لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور حلائل، بل هن محرمات أيضاً. فألحق الأقلَّ بالأغلب في الحكم وساواه فيه، فهذا ليس من مفهوم المخالفة.

(٣) كما إذا كان التخصيص بالذكر جواباً لسؤال، كسؤاله ﷺ: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ فقال: «**توضئوا من لحوم الإبل**» فإنه لا يقتضي نفي الوضوء عما سِوَى ذلك ممَّا ثبت شرعاً نقض الوضوء به.

(٤) إذاً استدلالكم بكلام العرب خارج عن محل النزاع.



فَصْلٌ

في درجاتِ أدلَّةِ الخطابِ

اعلم أنَّ ها هنا صوراً أنكرَها منكرو المفهومِ، بناءً على أنَّها منهُ وليستْ منه، وهي ثلاثٌ:

الأولى[١]: قولُه: «لا عالمَ إلا زيدٌ»، فهذا أنكرهُ غُلاةُ منكري المفهوم، وقالوا: هو نطقٌ بالمستثنى، وسكوتٌ عن المستثنى منه، فما خرجَ بقوله: «إلَا»[٢] فمعناهُ: أنَّه لم يدخلْ في الكلامِ فصارَ الكلامُ مقصوراً على الباقي[٣]، والمستثنى غيرُ متعرِّضٍ له بنفيٍ ولا إثباتٍ.

وهذا فاسدٌ[٤]؛ فإنَّ هذا صريحٌ في الإثباتِ والنفي، فمَنْ قال: «لَا إلهَ إلَّا اللهُ» مُثبِتٌ للإلهيةِ للهِ سبحانهُ، نافٍ لها عمَّنْ سواهُ.

---

(١) وهي الاستثناء من النفي. أو تقديم النفي على إلَّا، وهذه هي الصورة الأولى التي ظنَّ بأنها من صور مفوم المخالفة، وهي مفهوم الحصر بإلَّا، والحق أنها ليست من مفهوم المخالفة، وإنما هي من أنواع المنطوق لأن كلاً من طرفيه وهما النفي والإثبات مصرَّح بهما في اللفظ. والمنطوق حجَّة والجمهور على أن الاستثناء من النفي إثبات. ففي المثال المذكور أثبت العلم لزيد. خلافاً لمنكري المفهوم حيث قالوا: ليس بإثبات، وقد أورد المصنف دليلهم.

(٢) وهو زيد.

(٣) بعد زيد.

(٤) جواب الجمهور، وهو دليل لهم أيضاً على الإثبات.

وقولُهم: «لا سيفَ إلا ذو الفَقَارِ» و«لا فتى إلا عليٌّ» نفيٌّ وإثباتٌ يقيناً؛ وذلك لأنَّ الاستثناءَ من النفي إثباتٌ، ومن الإثباتِ نفيٌّ. فهذا مِنْ صريحِ اللفظِ لا مِن مفهومِهِ.

فأمَّا قولُه: **«لا صلاةَ إلاَ بطَهورٍ»**[١] و**«لا تبيعوا البُرَّ بالبرِّ إلا سواءً بسواءٍ»**[٢]:

فإنَّ هذه صيغةُ الشرطِ، ومقتضاها: نفيُّ الصلاةِ عند انتفاءِ الطهارةِ، وأمَّا وجودُها عند وجودِها فليس منطوقاً، بل هو على وَفْقِ قاعدةِ المفهومِ؛ فإنَّ نَفْيَ شيءٍ عند انتفاءِ شيءٍ لا يدلُّ على إثباتِه عند وجودِهِ، بل يبقى كما كان قَبلَ النطقِ، فالمنطوقُ به: الانتفاءُ عند النفْي فقط، فإنّ قولَه: **«لا صلاة»** ليس فيه تعرُّضٌ للطهارةِ، بل للصلاة فقط، وقولُه: **«إلا بطَهور»** إثباتٌ للطَّهورِ الذي لم يتعرضْ له الكلامُ، فلَمْ يُفهَم منه إلا الشرطُ[٣].

الصورةُ الثانيةُ[٤]: قولُه: **«إنَّما الولاءُ لمن أعتقَ»**[٥] فهذا قد أصرَّ أصحابُ أبي حنيفةَ وبعضُ منكري المفهومِ على

---

(١) رواه أبو داود وابن ماجه. (٢) رواه البخاري.

(٣) يريد المصنِّف التفريق بين صيغة الشرط وهي الواردة من الحديثين، وبين صيغة الاستثناء في الأمثلة التي ساقها، وهو أن صيغة الشرط لا يصدق النطق فيها إلا على النفي فقط، أما صيغة الاستثناء فيصدق النطق على جهتي النفي والإثبات.

(٤) أي: من الصور الثلاث التي ظنَّ أنها من دليل الخطاب، وهي الحصر بإنما.

(٥) أي: حصر الولاء في المعتِقِ فقط، ونفيه عمَّا عداه، وهو مذهب الجمهور، والحديث متَّفق عليه.

إنكاره[1]، وقالوا: هو إثباتٌ فقط لا يدلُّ على الحصرِ؛ لأنَّ «إنَّمَا» مركَّبةٌ من: «إنَّ» و«مَا». و«إنّ» للتوكيدِ و«ما» زائدةٌ كافَّة، فلا تدلُّ على نفيٍّ، كما لو قال: «إنَّما النبيُّ محمدٌ».

وهذا فاسدٌ[2]؛ فإنَّ لفظةَ «إنَّما» موضوعةٌ للحصرِ والإثبات: تُثبِتُ المذكورَ، وتَنْفِي ما عَدَاهُ؛ لأنَّها مركَّبةٌ من حرفَيْ: نَفْيٍّ وإثباتٍ، فـ«إنَّ» للإثبات، و«ما» للنفي، فتدلُّ عليهما[3].

ولذلك لا تُستعملُ في موضعٍ لا يَحْسُنُ فيه النفيُّ والاستثناءُ منه؛ كقوله: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] و﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨] و﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ﴾ [ص: ٦٥] كما قال: ﴿وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٩] وقول النبي ﷺ: «**إنَّما الأعمالُ بالنيَّاتِ**»[4] مثلُ قوله: «**لا عَمَلَ إلا بِنِيَّةٍ**» وقال الشاعر:

أنا الرجلُ الحامي الذِّمارِ وإنَّما ... يُدافِعُ عَنْ أحسابِكُمْ أنا أو مِثْلي[5]

وقولُهم: «إنما إثباتٌ فقط» غيرُ صحيحٍ[6].

---

(١) أي: ينكرون مفهوم الحصر بإنما، حيث يرون أنه لا يدل على نفي الحكم عمَّا عداه.

(٢) هذا جواب على المنكرين، ودليل للجمهور أيضاً على حجِّية الحصر بإنما.

(٣) أي: عند اجتماعهما استصحاباً لما كان على ما كان.

(٤) متَّفق عليه.

(٥) «قوله أنا أو مثلى» مثل قوله: ولا يدافع عن أحسابكم إلا أنا أو مثلي، والقائل الفرزدق، وقصد المؤلف بهذه النصوص ضرب أمثلة على أن لفظة (إنما) لا تستعمل إلا من المواضع التي يحسن فيها النفي والاستثناء منه.

(٦) لما ذكرناه سابقاً.

وقولُهم: «إنَّما النبيُّ محمدٌ»[١] فهذا اختراعٌ على اللغةِ لم يُسْمَعْ به، بلى لو قال: «إنَّما العالِمُ زيدٌ»: ساغَ ذلك مجازاً؛ لتأكيد العلمِ في زيدٍ، كما قال: «**لا فَتَى إلا عليٌّ**» يريدُ بذلك تأكيدَ الفتوةِ فيه، وهذا مجازٌ لا تُتركُ الحقيقةُ له إلا بدليلٍ.

فالقولُ فيه كالقولِ في الاستثناء «بإلا» من النفي بلا فرقٍ[٢].

الصورةُ الثالثةُ[٣]: قولُه ﷺ: «**الشفعةُ فيما لم يُقْسَمْ**»[٤] و«**تَحْرِيمُها التكبيرُ وتحليلُها التسليمُ**»[٥] وهذا يَلْتَحِقُ بالصورةِ التي قبلَه[٦]، وإنْ كان دونَه في القوةِ[٧].

ووجهُهُ[٨]: أنَّ الاسمَ المُحَلَّى بالألفِ واللامِ يقتضي

---

(١) أي: قولهم إن (ما) الداخلة على (إن) ليست نافية، وإنما هي زائدة لكفِّ (إنَّ) عن العمل، فلا تفيد نفياً، بل إثباتاً. اختراع لا أصل له.

(٢) فكما أن الاستثناء من النفي إثبات كما في قوله: «لا إله إلا الله» فإنه يدلُّ على حصر الحكم في المذكور، وهو إثبات الألوهية لله، ونفي الحكم عما سواه، وهو نفي الألوهية عن غير الله تعالى، كذلك (إنما) تفيد حصر الحكم في المذكور ونفيه عمَّا سواه. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [طه: ٩٨]. وعليه فلا فرق في الدلالة بين الحصر بإنَّما والحصر بإلَّا.

(٣) من صور الحصر وهي حصر المبتدأ في الخير.

(٤) رواه البخاري.

(٥) رواه الترمذي وحسَّنه.

(٦) وهي الحصر بإنما في الدلالة على النفي والإثبات. وهذا هو المذهب الأول. أما المذهب الثاني فلا يدلُّ. واستدلوا على ذلك بأن الألف واللام الداخلة على المبتدأ وهو الاسم المفرد لا تفيد الاستغراق ولا العموم فلا يفيد الحصر، ويكون التقدير بعض الشفعة فيما لم يقسم، وبعض التحريم التكبير، وبعض التحليل التسليم.

(٧) لأنه مجرَّد عن الصيغة الدالَّة صراحة على الحصر بخلاف المحصور بإنما.

(٨) أي: دليل المذهب الأول على إفادة الحصر.

الاستغراقَ، وأنَّ خبرَ المبتدإِ يجبُ أن يكونَ مساوياً للمبتدإِ؛ كقولنا: «الإنسانُ بشرٌ»، أو أعمَّ منه؛ كقولنا: «الإنسانُ حيوانٌ»، ولا يجوزُ أنْ يكونَ أخصَّ منه؛ كقولنا: «الحيوانُ إنسانٌ».

فلو جَعَلْنَا التسليمَ أخصَّ مِنْ تَحْلِيلِ الصلاةِ: كان خلافَ موضوعِ اللغةِ، ولو جعلنا الشفعةَ فيما يُقْسَمْ: لم يكن كلُّ الشفعةِ منحصراً فيما لم يُقْسَمْ وهو خلافُ الموضوعِ.

فأمَّا ما هو[1] من دليلِ الخطابِ: فعلى درجاتٍ سِتٍّ:

أولُها: مَدُّ الحكم إلى غايةٍ[2] بصيغةِ: «إلى» أو «حتى»؛ كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

أنكرهُ بعضُ منكري المفهوم[3]؛ لأنَّ النطقَ إنّما هو بما قبل الغايةِ، وما بعدها مسكوتٌ عنه، وكلُّ ما له ابتداءٌ: فغايتُهُ مقطعُ ابتدائهِ، فَيَرْجِعُ الحكمُ بعدَ الغايةِ إلى ما كان قبلَ البدايةِ، وقبلَ البدايةِ لم يكن فيه دليلٌ على نفيٍ ولا إثباتٍ فليكنْ بعدَها كذلك.

ولنا: مع ما سبقَ من الأدلَّةِ[4]: أنَّ ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ ليس بمستقلٍّ[5]، ولا يصحُّ حتى يتعلقَ بقولهِ: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ فلا بُدَّ فيه مِنْ

---

(١) أنواع مفهوم المخالفة.
(٢) وهذا يسمى مفهوم الغاية، وهو حجَّة عند الجمهور، بأن يدلَّ على نفي الحكم فيما بعد الغاية.
(٣) هذا هو المذهب الثاني بدليله.
(٤) وهي الأدلَّة على حجِّية مفهوم المخالفة السابقة في قوله: «ولنا دليلان».
(٥) فلا يجوز أن يبتدأ به.

إضمارٍ وهو: «حتَّى تنكحَ زَوْجاً غيرَهُ فَتَحِلَّ لَهُ»(١).

ولهذا يَقْبُحُ الاستفهامُ(٢) لو قال قائلٌ: «فإن نَكَحَتْ هل تَحِلُّ له؟».

ولأنّ الغايةَ(٣): نهايةٌ، ونهايةُ الشيءِ: مَقْطَعُهُ، فإنْ لم يكنْ مَقْطَعاً: فليس بنهايةٍ ولا غايةٍ.

الدرجةُ الثانيةُ: التعليقُ على شرطٍ(٤)؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

أنكرهُ قومٌ؛ لأنّه يجوزُ تعليقُ الحكمِ بشرطين، كما يجوزُ بعِلَّتَيْنِ(٥)، فإنَّ قولَه: «احْكُمْ بالمالِ إنْ شهِدَ به شاهدانِ» لا يمنعُ الحكمَ به بالإقرار وبالشاهدِ واليمينِ، ولا يكونُ نسخاً، ولهذا جوَّزناهُ بخبرِ الواحدِ.

ولنا: ما سَبَقَ(٦). وتعليقُهُ بشرطينِ(٧)؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يقومُ مقامَ الآخَر في ثبوتِ الحكمِ به لا يمنعُ من انتفاءِ الحكمِ عند

---

(١) وهذا هو الدليل الثالث.

(٢) الدليل الرابع، ومفاده: أنه لو لم يكن دالاً على المفهوم لما قبح الاستفهام، لكنه قبح فثبت أنه حجَّة.

(٣) الدليل الخامس.

(٤) وهذا يسمى مفهوم الشرط. والمراد به الشرط اللغوي، وليس الشرعي، وهو حجَّة عند الجمهور.

(٥) وإذا جاز ذلك: لم يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الحكم، وذلك لوجود الشرط الآخر.

(٦) أي: الدليلين على حجِّية مفهوم المخالفة.

(٧) جواب عمَّا استدل به القائلون بعدم الحجِّية.

انتفائهما، كما لو صَرَّحَ فقال: «لا تَحْكُمْ إلا بشاهدينِ أو إقرارٍ»[١].

وجوَّزناه[٢] بخبرِ الواحدِ؛ لأنّه تخصيصٌ، وتخصيصُ العامِ بخبرِ الواحدِ جائزٌ.

الدرجةُ الثالثةُ[٣]: أنْ يُذكَرَ الاسمُ العامُّ، ثم تُذْكَرُ الصفةُ الخاصةُ في مَعْرِضِ الاستدلالِ والبيانِ؛ كقوله: «**في الغنم السائمةِ الزكاةُ**» أو «في سائمةِ الغنمِ الزكاةُ» و«مَنْ باعَ نَخْلاً بعد أن تُؤبَّر فثمرتُها للبائعِ» فهو حجَّةٌ أيضاً طلباً لفائدةِ التخصيصِ[٤].

وفي معنى هذه الدرجةِ[٥]: إذا قَسَم الاسمَ إلى قسمين، فأثْبتَ في قِسْمٍ منهما حُكْماً يدلُّ على انتفائِه في الآخرِ؛ إذا لو عمَّهما لم يكنْ للتقسيم فائدةٌ؛ ومثالُهُ: قوله ﷺ: «**الأيّمُ أحقُّ بنفسها من وليِّها، والبكرُ تُستأذَن**»[٦].

---

(١) فيجوز أن يحكم بأي واحد من الشرطين، وعند انتفائهما فلا يحكم بشيء.

(٢) أي: جوَّزنا الحكم بالإقرار، أو بالشاهد الواحد واليمين، جوَّزنا ذلك بخبر الواحد في مقابل قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لأن ذلك من قبيل التخصيص وليس من قبيل النسخ، والتخصيص بخبر الواحد جائز.

(٣) وهي مفهوم الصفة.

(٤) مفاد هذا الكلام أنه ذكر الصفة الخاصَّة في الحديثين لبيان أن المراد ليس جميع أفراد العموم، وإنما الموصوف بهذا الوصف فقط، وهو حجَّة عند الجمهور، وقد استدلوا بأن الاسم العام المخصوص بالصفة إذا ساوينا بينه وبين غيره لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة، وكانت السائمة مثل المعلوفة، والمؤبرة مثل غيرها، فكان التخصيص عبثاً، وهذا باطل، فثبت أنه لفائدة؛ وهي قصر الحكم على المخصوص بتلك الصفة، ونفيه عمَّا عداه.

(٥) أي: يشبه هذه الدرجة: مفهوم التقسيم.

(٦) رواه مسلم، وفي الحديث قسم المرأة إلى قسمين: أَيِّمٌ، وبِكْرٌ، وجعل لكل =

الدرجةُ الرابعةُ[١]: أنْ يَخُصَّ بعضَ الأوصافِ التي تَطْرَأُ وتزولُ بالحكمِ؛ كقوله: «**الثيِّبُ أحقُّ بنفسِها مِنْ وليِّها**» فيدلُّ على أنَّ ما عداهُ[٢] بخلافِهِ، طلباً للفائدةِ في التخصيصِ. وبه قالَ جُلُّ أصحابِ الشافعي.

واختارَ التميميُّ[٣]: أنَّه ليس بحجةٍ وهو قولُ أكثرِ الفقهاءِ والمتكلمين.

والفرقُ بين هذه الصورةِ وما قبلها: أنَّ ذِكْرَ الثيِّبِ يَظْهَرُ معه أنَّه ذاكرٌ للبكرِ ويَحْتمل الغفلة عن الذكْرِ، فصار المفهومُ ظاهراً، وعند ذكرهِ الوصفَ الخاصَّ مع العامِّ انقطعَ احتمالُ عدمِ الحضورِ فصار المفهومُ ها هنا[٤] أظهرَ.

الدرجةُ الخامسةُ: أنْ يَخُصَّ نوعاً من العددِ بحكمٍ[٥]؛ كقوله: «**لا تُحرِّم المَصَّةُ ولا المَصَّتانِ**»[٦] و«**ليس الوضوءُ من القطرةِ والقطرتينِ**»[٧] فيدلُّ على أنَّ ما زادَ على الاثنينِ بخلافهما[٨]، وبه قالَ مالكٌ وداود وبعضُ الشافعيةِ.

= قسم حكماً، فتخصيص كلٍّ قسم بحكم يدلُّ على انتفائه عن الآخر، بدليل أن الحكم لَوْ عَمَّ القسمين لم يكن للتقسيم فائدة.

(١) تخصيص وصف عارض بالحكم، وذلك بأن يعلِّق الشارع الحكم على صفة عارضة، فيكون هذا التعليق دليلاً على تخصيص الحكم بتلك الصفة.

(٢) أي: ما عدا الوصف الطارئ وهو «الثيوبة» خلافه من الحكم، لأننا لو ساوينا بينهما لما كان للتخصيص فائدة، وهذا هو المذهب الأول.

(٣) هذا هو المذهب الثاني.

(٤) أي: في الصورة الأولى التي ذكر فيها الوصف الخاصُّ مع الاسم العام.

(٥) ويسمى مفهوم العدد.

(٦) رواه مسلم.

(٧) رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة وفي سنده مقال.

(٨) وإلا لما كان للذكر فائدة.

وخالفَ[١] فيه أبو حنيفةَ وجُلُّ أصحابِ الشافعي، والكلامُ فيه قد تقدَّم[٢].

الدرجةُ السادسةُ: أن يَخُصَّ اسماً بحكم فيدلُّ على أنَّ ما عداهُ بخلافهِ[٣]، والخلافُ فيها كالخلافِ في التي قبلَها[٤].

وأنكرهُ الأكثرونَ[٥] وهو الصحيحُ؛ لأنَّه[٦] يُفضي إلى سدِّ بابِ القياسِ، وإنَّ[٧] تنصيصَهُ على الأعيانِ الستةِ في الربا يمنعُ جَرَيَانَهُ في غيرها.

ولا فرقَ بين كونِ الاسمِ مشتقّاً كالطعامِ، أو غيرَ مشتقٍّ كأسماء الأعلامِ[٨]. والله تعالى أعلم.

---

(١) وهذا هو المذهب الثاني، وهو أنه ليس بحجَّة، واستدلوا بالأدلَّة الخمسة السابقة على عدم حجِّية مفهوم المخالفة.

(٢) أي: أن أدلَّة الاحتجاج به هي أدلَّة الاحتجاج بمفهوم المخالفة.

(٣) ويسمى مفهوم اللقب، والمراد باللقب: كلُّ اسم جامد، سواء كان اسم جنس أو اسم عين، نحو قولك: جاء زيد، فالمفهوم المخالف يدلُّ على أن غير زيد لم يجيء.

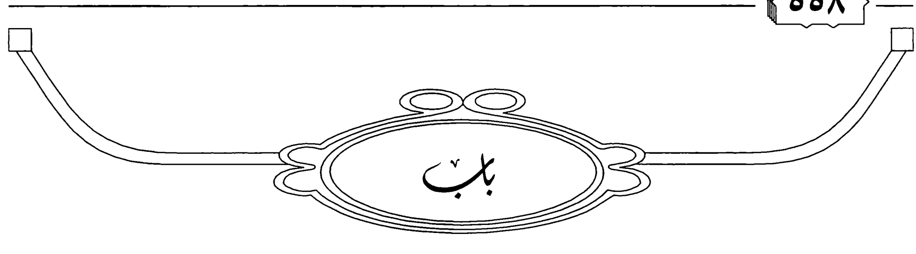
(٤) أي: على مذهبين، المذهب الأول: أنه حجَّة.

(٥) وهو المذهب الثاني.

(٦) أي: القول بالحجِّية يفضي إلى سدِّ باب القياس، فيتعطَّل العمل بأصل من أصول الشريعة.

(٧) هذا هو الدليل الثاني.

(٨) فهما سواء من عدم اختصاص الحكم بهما دون غيرهما، فقول النبي ﷺ: **«الطعام بالطعام مثلاً بمثل»** فإنه لا يعني اختصاص الربا به ونفيه عمَّا عداه، بدليل وقوعه في الذهب، وكذا لو قال عَلِيٌّ شجاع لا يعني اختصاصه بالشجاعة ونفيها عمَّن سواه.



بَابٌ

القيــاسِ

القياسُ في اللغةِ: التقديرُ، ومنه: قِسْتُ الثوبَ بالذراعِ إذا قدَّرْتُهُ به. وقاس الطبيبُ الجراحةَ: إذا جعلَ فيها المِيلَ يُقدّرُها به، ليعرفَ غَوْرَها.

قال الشاعر[1] يصفُ جِراحةً أو شجَّةً:

إذا قاسَها الآسيُّ النِّطَاسيُّ أَدْبَرَتْ غَثيثتُها أو زادَ وَهْياً هُزُومُها

وهو في الشرع: حَمْلُ فرعٍ على أصلٍ في حكمٍ بجامعٍ بينهما.

وقيل: حكمُك على الفرعِ بمثلِ ما حكَمْتَ به في الأصلِ؛ لاشتراكهما في العلَّةِ التي اقتضت ذلك في الأصلِ.

وقيل: حمْلُ معلومٍ على معلومٍ في إثباتِ حكمٍ لهما أو نفيهِ عنهما؛ بجامعٍ بينهما من إثباتِ حكْمٍ أو صفةٍ لهما أو نفيهما عنهما.

ومعاني هذه الحدودِ متقاربةٌ[2].

---

(١) هو: البعيث بن بشر، ومعنى الآسي: الطبيب، والنِّطاسي: المبالغ في التطهير. والغثيثة: القيح. والهزوم: جمع هزمة، وهي النقرة في الجسد. ومعنى البيت: أن الطبيب إذا قاس الجرح، وذلك بإدخال الميل فيه فيعرف قدر عمقه، ودقق في تطهير الشجَّة وإزالة ما فيها من القيح؛ انحصرت وتماثلت للشفاء.

(٢) حيث إنها متَّفقة على أن أركان القياس أربعة: أصل وفرع وحكم وعلَّة.

وقيل: هو: الاجتهادُ.

وهو خطأٌ؛ فإنَّ الاجتهادَ قد يكونُ بالنظرِ في العموماتِ وسائرِ طرقِ الأدلَّةِ وليس بقياسٍ(١).

ثمَّ لا يُنْبِئُ في العرفِ إلَّا عن بذلِ المجهودِ؛ إذ مَنْ حَمَلَ خَرْدَلَةً لا يقالُ: «اجتهدَ»، وقد يكونُ القياسُ جليّاً لا يحتاجُ إلى استفراغِ الجهدِ وبذلِ الوُسْعِ(٢).

ولا بُدَّ في كلِّ قياسٍ من أصلٍ وفرعٍ وعلَّةٍ وحكمٍ(٣).

فأمَّا إطلاقُ القياسِ على المقدِّمتينِ اللَّتينِ يَحْصُلُ منهما نتيجةٌ(٤)

---

(١) هذا الفرق الأول بين القياس والاجتهاد، وحاصله: أن الاجتهاد أعمُّ من القياس.

(٢) هذا الفرق الثاني، وحاصله: أن الاجتهاد لا بدَّ فيه من بذل جهد ومشقَّة، بخلاف القياس، فقد يكون جليّاً لا يحتاج إلى جهد ومشقَّة.

(٣) هذا الفرق الثالث، وحاصله: أن القياس لا بدَّ فيه من أركان أربعة، بخلاف الاجتهاد.

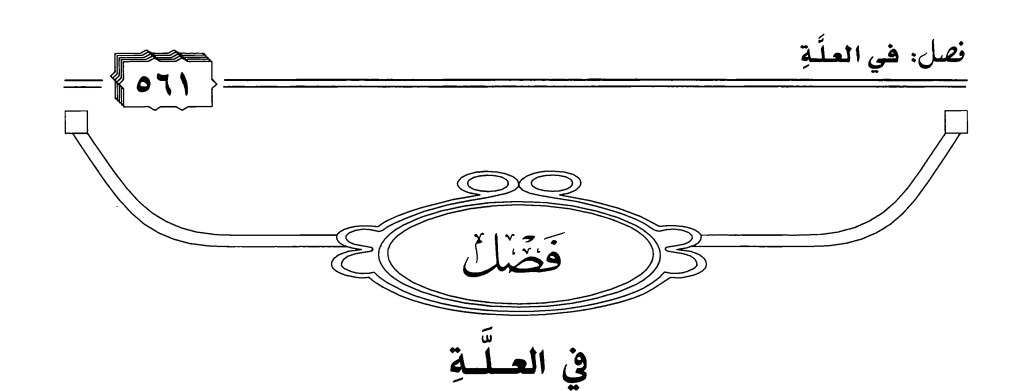
(٤) وهو المسمَّى بالقياس المنطقي، نحو: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم الحادث. وقد ذكر العلماء فروقاً بين القياس الشرعي والمنطقي هي:
١ ـ أن القياس المنطقي لا يكون دليلاً إلا إذا تركَّب من مقدمتين ينتج عنهما قول آخر. أما الشرعي فإنه قد يكون مقدِّمة واحدة؛ كمن يعلم أن المسكر حرام، فإنه لا يحتاج في حكمه على النبيذ بالتحريم إلا إلى قول واحد، وهو أنه مسكر.
٢ ـ أن القياس المنطقي ليس دليلاً شرعياً عند الأصوليين؛ لأن الأقيسة المنطقية ليست لإثبات الأحكام، بل المقصود منها بيان التلازم العقلي، بخلاف القياس الشرعي فإن المقصود منه إثبات الأحكام الشرعية. =

فليس بصحيحٍ؛ لأنَّ القياسَ يستدعي أمرينِ يضافُ أحدُهما إلى الآخرِ ويقدَّرُ به، فهو اسمٌ إضافيٌّ بين شَيْئَيْنِ على ما ذكرناهُ في اللغة[1].



= ٣ ـ أن القياس المنطقي لا اجتهاد فيه بخلاف الشرعي.
٤ ـ أن القياس عند المناطقة استدلال بكليٍّ على جزئي، بخلاف القياس الشرعي فإنه استدلال بجزئي على جزئي.
٥ ـ أن المناطقة يخصُّون القياس الشرعي باسم قياس التمثيل، وهو يفيد الظنَّ، بخلاف القياس المنطقي فإنه عندهم لا بدَّ وأن يفيد اليقين. (إمتاع العقول ص١٢٦).

(١) حاصل هذا الكلام أن المستحقَّ لاسم القياس: هو الشرعي كما تشهد بذلك اللغة.



في العـلّـةِ

ونعني بالعلَّةِ: مناطَ الحكمِ[١]: وسمِّيتُ علَّةً؛ لأنَّها غيَّرت حالَ المحلِّ، أخذاً من علَّةِ المريضِ؛ لأنَّها اقتضت تَغْييرَ حالهِ.

والاجتهادُ في العلَّةِ على ثلاثةِ أضربٍ[٢]: **تحقيقُ المناطِ للحكمِ، وتَنقيحُهُ، وتَخْريجُهُ.**

أما تحقيقُ المناط[٣]: **فنوعانِ:**

أولُهما: لا نَعرِفُ في جوازهِ خلافاً.

ومعناه: أنْ تكونَ القاعدةُ الكليةُ متَّفَقاً عليها أو منصوصاً عليها، ويَجْتهدُ في تحقيقها في الفرعِ.

ومثالُهُ: قولُنا «في حمارِ الوحشِ: بقرةٌ»؛ لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فنقولُ: «المِثْلُ واجبٌ، والبقرةُ مِثْلٌ،

---

(١) أي: أن الحكم الشرعي أنيط بالعلَّة؛ أي: عُلّق عليها؛ كما يقال: أناط الثوب بالحبل، إذا علَّقه عليه، فنزل العلَّة المعقولة منزلة المحسوس، وقد اختلف في تعريفها اصطلاحاً. فقيل: هي الباعث على تشريع الحكم، وقيل: إنها المؤثِّرة بذاتها في الحكم، وقيل: إنها المعرِّف للحكم، وقيل: إنها المؤثرة في الحكم بجعل الله لها بذلك.

(٢) أي: أَضرُب إدراك العلَّة.

(٣) المناط: هو العلَّة، فمعنى تحقيق المناط: تحقيق العلَّة في الفرع.

فتكونُ هي الواجبَ»، فالأولُ معلومٌ بالنصِّ والإجماعِ، وهو وجوبُ المثليةِ.

أمَّا تحقيقُ المثليةِ في البقرةِ فمعلومٌ بنوعٍ من الاجتهادِ.

ومنه(١): الاجتهادُ في القِبلةِ، فنقولُ: وجوبُ التوجُّهِ إلى القبلةِ معلومٌ بالنصِّ. أمَّا أنَّ هذه جهةُ القبلةِ فيُعلَمُ بالاجتهادِ.

وكذلك: تعيينُ الإمامِ، والعدْل، ومقدارُ الكفاياتِ في النفقاتِ، ونحوُهُ، فليُعبَّرُ عن هذا بتحقيقِ المناطِ إذْ كان معلوماً، لكنْ تعذَّرَ معرفةُ وجودِهِ في آحاد الصورِ؛ فاستُدلَ عليه بأماراتٍ(٢).

الثاني(٣): ما عُرفَ علَّةُ الحكمِ فيه بنصٍّ أو إجماعٍ، فيبيِّنُ المجتهدُ وجودَها في الفرعِ باجتهاده(٤).

مثلُ: قولِ النبي ﷺ في الهِرِّ: «**إنَّها ليستْ بنجَسٍ، إنَّها من**

---

(١) أي: ومن الأمثلة أيضاً.

(٢) أي: وكذلك من الأمثلة أيضاً: تعيين الإمام للمسلمين، وتعيين العدل في الشهادة، وتعيين مقدار الكفاية في النفقات الواجبة سواء كانت لغريب أو لزوجة، ونحو ذلك فإن الوجوب فيها ثابت بالنصِّ أو الإجماع ولا مجال للاجتهاد فيه، وإنما الاجتهاد في تحقيقها في آحاد الصور؛ أي: تحقيقها في الفرع، فمجال الاجتهاد فيمن يصلح للإمامة، وفيمن ثبتت فيه صفة العدالة، وفي تعيين مقدار الكفاية من تلك النفقة، فهذا هو تحقيق المناط، ويسترشد في ذلك بالأمارات المتاحة لديه حتى يصل إلى الظنِّ الغالب بأن تلك الصورة هي المناسبة لدخولها تحت ذلك المناط.

(٣) أي: النوع الثاني من نوعي تحقيق المناط.

(٤) وهذا النوع يعتبره بعض العلماء من القياس الجلي، لذا أقرَّ به كثير من نفاة القياس؛ بحجَّة أن النصَّ على العلَّة يوجب الإلحاق باللفظ.

الطوَّافين عليكم والطوَّافات»[١] جَعَلَ الطوافَ علَّةً فيبيِّنُ المجتهدُ باجتهادِهِ وجودَ الطوافِ في الحشراتِ من: الفأرةِ وغيرها ليُلحقَها بالهِرِّ في الطهارةِ، فهذا قياسٌ جليٌّ قد أقرَّ به جماعةٌ ممَّنْ ينكرُ القياسَ.

وأما النوعُ الأولُ من تحقيقِ المناطِ: فليس ذلك قياساً؛ فإنَّ هذا متفَقٌ عليه، والقياسُ مختلَفٌ فيه[٢]، وهذا من ضرورةِ كلِّ شريعةٍ؛ لأنَّ التنصيصَ على عدالةِ كلِّ شخصٍ وقدرِ كفايةِ كلِّ شخصٍ لا يوجَدُ[٣].

الضربُ الثاني: تنقيحُ المناطِ[٤]: وهو أنْ يُضيفَ الشارعُ الحكمَ إلى سببِهِ، فيقترنَ به أوصافٌ لا مدخلَ لها في الإضافةِ، فيجبُ حذفُها عن الاعتبارِ ليتسعَ الحكمُ.

---

(١) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصحَّحه مالك في الموطأ.

(٢) يريد بهذا بيان الفرق بين النوع الأول والثاني، فإن الأول ليس قياساً، وذلك لأن المجتهد يطبِّق قاعدة كلِّية منصوصاً عليها، وانعقد الإجماع على العمل بها، فهو يطبِّقها على كلِّ صورة صالحة للاندراج تحتها، وهذا محلُّ اتِّفاق، ولو كان قياساً لوقع في الخلاف.
أما النوع الثاني: فإنه قياس، وذلك لأن المجتهد أمامه علَّة منصوص عليها، ثمَّ يحقق وجودها في كلِّ فرع مشابه للأصل، والعمل بالعلَّة عمل بالقياس، وهو مختلف فيه، حيث أنكر حجِّيته بعض منكري القياس.

(٣) أي: أن جعل القواعد الكلِّية حاكمة على جميع الصور والجزئيات التي تندرج تحتها، أمر ضروري في كلِّ الشرائع، وليس في شريعة الإسلام فقط، حيث لا يعقل أن ينصَّ الشارع على حكم كلِّ جزئية بعينها.

(٤) أي: تهذيب العلَّة الشرعية، وإنما سمِّي هذا تنقيح المناط؛ لأن المجتهد هذب الأوصاف التي اقترنت بالحكم، فألغى ما لم يصلح علَّة، وأثبت ما يصلح للتعليل.

ومثالُهُ: قولُه ﷺ للأعرابي الذي قال: «هلكتُ يا رسولَ اللهِ». قال: «ما صنعتَ؟» قال: «وقعتُ على أهلي في نهارِ رمضان»، قال: «أعتقْ رقبةً»[١].

فنقولُ: كونُه أعرابياً[٢] لا أثرَ له، فيُلحقُ به التركيُّ والعجميُّ، لعلمِنا أنَّ مناطَ الحكمِ: وِقاعُ مكلَّفٍ لا وِقاعُ أعرابيٍّ؛ إذِ التكاليفُ تعمُّ الأشخاصَ على ما مضى.

ويُلحقُ به: مَنْ أفطرَ بِوقاعٍ في رمضانَ آخرَ؛ لعلمنا أنَّ المناطَ: حرمةُ رمضانَ لا حرمةُ ذلك الرمضانِ[٣].

وكونُ الموطوءةِ منكوحةً[٤] لا أثرَ له، فإنّ الزنا أشدُّ في هَتكِ الحرمةِ.

فهذه إلحاقاتٌ معلومةٌ[٥] تُبنى على مناطِ الحكمِ بحذفِ ما عُلِمَ بعادةِ الشرعِ في مصادرِه ومواردِه وأحكامِه أنّه لا مدخلَ له في التأثيرِ.

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(٢) هذا وصف أول.

(٣) هذا وصف ثان، وهو الرمضان الذي حصل فيه الجماع.

(٤) هذا وصف ثالث.

(٥) أي: إلحاق العجمي بالعربي، وإلحاق الرمضانات الأخرى بالرمضان الذي وقع فيه الجماع، وإلحاق وطء الزنا في نهار رمضان بوطء الزوجة فيه، فهذه الإلحاقات تدلُّ على أن انتهاك حرمة نهار رمضان بالوقاع هو المناط الحقيقي لإيجاب الكفَّارة، والوصف الوحيد المؤثِّر في الحكم، وليست الأوصاف الثلاثة الأخرى ـ وإنما أدرك المجتهد هذا لعلمه بعادة الشرع من عدم تعليق الحكم بغير وصفه المناسب.

وقد يكونُ بعضُ الأوصافِ مظنوناً فيقعُ الخلافُ فيه كالوقاع؛ إذْ يمكنُ أنْ يقالَ: مناطُ الكفارةِ: كونُه مفسداً للصوم المحترمِ، والجماعُ آلةُ الإفسادِ، كما أنَّ السيفَ آلةٌ للقتلِ الموجبِ للقصاصِ، وليس هو مِن المناطِ كذا ههنا.

ويمكنُ أنْ يقالَ: الجِماعُ ممَّا لا تنزجرُ النفسُ عنه عند هيجانِ الشهوةِ بمجردِ وازع الدينِ، فيَحتاجُ إلى كفارةٍ وازعةٍ بخلافِ الأكل(١).

والمقصودُ: أنَّ هذا نظرٌ في تنقيح المناطِ بعد معرفتِه بالنصِّ لا بالاستنباطِ(٢)، وقد أقرَّ به أكثرُ منكري القياسِ، وأجراه أبو حنيفةَ في الكفَّاراتِ مع أنَّه لا قياسَ فيها عنده.

---

(١) والمعنى: أن الوصف المظنون محلٌّ للاجتهاد، فتختلف فيه وجهات النظر كالجِماع، فمن ظهر له أنه مناط للحكم ترجَّح لديه أنه وصف مناسب، ومن ظهر له أنه ليس مناطاً للحكم وإنما هو آلة لإفساد الصوم، والإفساد هو مناط الحكم الذي هو وجوب الكفارة، ألحق به كلَّ ما يفسد الصوم من أكل وشرب ونحوهما، وهذا ما ذهب إليه الإمامان أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى. مع أن أبا حنيفة وأصحابه لا يجيزون القياس في الكفَّارات.

ويمكن لمجتهد آخر أن يفرِّق بين الجماع وغيره من سائر المفطرات، فلا يلحقها به، وتكون الكفارة مختصَّة به فقط. وهذا ما ذهب إليه الإمامان الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى.

(٢) فالاختلاف في تحديد المناط المناسب من أوصاف متعدِّدة وردت في النصِّ الشرعي مقترنة بالحكم، ولم تكن بالاستنباط، وجعل المناسب منها ـ في نظر المجتهد ـ هو المناط الحقيقي للحكم الوارد في النصِّ، ويسمَّى تنقيح المناط.

الضربُ الثالثُ: تخريجُ المناطِ:

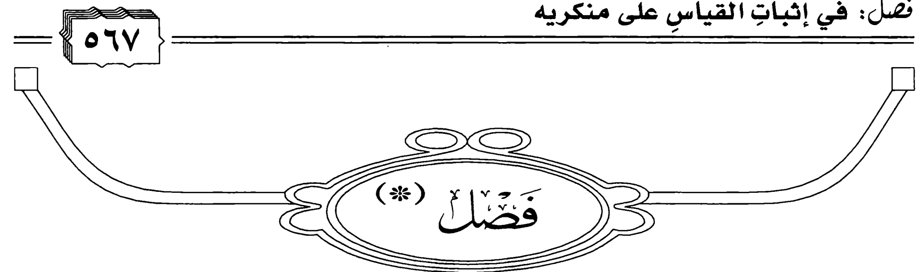
وهو: أنْ يَنُصَّ الشارعُ على حكمٍ في محلٍّ ولا يتعرَّضُ لمناطِه أصلاً.

كتحريمهِ شربَ الخمرِ، والربا في البُرِ، فَيَستنبطَ المناطَ بالرأي والنظرِ فيقولُ: «حُرِّم الخمرُ لكونِه مسكراً»، فيقيسُ عليه النبيذَ، و«حُرِّم الربا في البُرِّ لكونِه مِكيلَ جِنسٍ»، فيقيسُ عليه الأرزَّ، وهذا هو الاجتهادُ القياسي الذي وقعَ الخلافُ فيه[١].



(١) أي: وقع الخلاف في الاحتجاج به بين مُثبتي القياس ونُفَاتِهِ.





في إثباتِ القياسِ على منكريه

قال بعضُ أصحابِنا: يجوزُ التعبُّدُ بالقياسِ عقلاً وشرعاً[1]؛ لقول أحمدَ رَحِمَهُ اللهُ: لا يَستغني أحدٌ عن القياسِ، وبه قالَ عامَّةُ الفقهاءِ والمتكلِّمينَ.

وذهبَ[2] أهلُ الظاهرِ والنظَّامُ إلى أنَّه لا يجوزُ التعبُّدُ به عقلاً ولا شرعاً، وقد أومأ إليه أحمدُ رَحِمَهُ اللهُ فقالَ: يجتنبُ المتكلِّمُ في الفقهِ هذين الأصلينِ: المجملَ والقياسَ، وتأوَّله القاضي على قياسٍ يخالفُ به نصّاً[3].

وقالتْ طائفةٌ[4]: لا حكمَ للعقل فيه بإحالةٍ ولا إيجابٍ، لكنَّه في مظنَّةِ الجوازِ.

فأمَّا التعبدُ به شرعاً: فواجبٌ. وهو قولُ بعضِ الشافعيةِ وطائفةٍ من المتكلِّمينَ.

وجه[5] قولِ أصحابنا: أنّ تعميمَ الحكمِ واجبٌ[6]، ولو لم

(*) أي: فصل في حجِّية القياس.

(١) وهو مذهب جماهير أهل العلم.

(٢) وهو المذهب الثاني.

(٣) انظر: العدة ٤/ ١٢٨١.

(٤) وهو المذهب الثالث.

(٥) هذه أدلَّة القول الأول على أن التعبُّد بالقياس جائز عقلاً وشرعاً.

(٦) أي: تعميم الحكم على سائر الوقائع المماثلة لواقعة النصِّ واجب، وهذا لا يكون إلا باستعمال القياس.

يستعمل القياسُ أفضى إلى خلوِ كثيرٍ من الحوادثِ عن الأحكام؛ لقلَّةِ النصوصِ، وكون الصور لا نهايةَ لها، فيجبُ ردُّهم إلى الاجتهادِ ضرورةً.

فإن قيل[١]: يمكنُ التنصيصُ على المقدَّماتِ الكلِّيةِ، ويبقى الاجتهادُ في المقدِّماتِ الجزئيةِ، فيكونُ من تحقيقِ المناطِ وليس ذلك بقياسٍ، وذلك مثلُ: أنْ يُنصَّ على أنَّ «كلَّ مطعومٍ ربويٌّ» وهذه المقدِّمةُ الكلِّيةُ، فيبقى الاجتهادُ في أنَّ هذا مطعومٌ أَم لا؟ وهذا لا خلافَ في جوازِهِ.

قلنا[٢]: إنْ تُصورَ هذا فليس بواقعٍ، فإنَّ أكثرَ الحوادثِ ليس بمنصوصٍ على مقدِّماتِها الكلِّيةِ، كميراثِ الجدِّ وأشباهِهِ، فيقتضي العقلُ أنْ لا يَخْلوَ عن حكمٍ.

دليلٌ ثانٍ[٣]: أنَّ العقلَ يدلُّ على العللِ الشرعيةِ ويدركُها، إذ مناسبةُ الحكمِ عقليةٌ مصلحيةٌ، يقتضى العقلُ تحصيلَها وورودَ الشرعِ بها كالعللِ العقليةِ.

---

(١) هذا اعتراض ممَّن لا يرى حجِّية القياس، ومفاده: أنه يمكن تعميم الحكم بطريق آخر غير القياس، وهو أن ينصَّ الشارع على قاعدة كلِّية ثمَّ يدرج المجتهد تحتها ما يصلح عن طريق تحقيق المناط، وهذا لا اختلاف فيه.

(٢) جواب عن الاعتراض السابق.

(٣) أي: من الأدلَّة العقلية على جواز التعبُّد بالقياس عقلاً وشرعاً، ومفاده: قياس العلل الشرعية على العلل العقلية، فكما أن العقل يدرك بغلبة الظنِّ العلَّة العقلية التي ترتَّب عليها الحكم، كما يرتِّب نزول المطر على الغيم الرطب، فكذلك يدرك العلَّة الشرعية المناسبة التي ترتَّب عليها الحكم، وتكون مناطاً له في كلِّ مسألة مشابهة.

ولأننا[١] نستفيدُ بالقياسِ ظنّاً غالباً في إثباتِ الحكمِ، والعملُ بالظنِّ الراجحِ متعيّنٌ.

وشبهةُ المانعينَ منه عقلاً: ما مضى في ردِّ خبرِ الواحدِ[٢].

فأمَّا التعبُّدُ به شرعاً[٣] فالدليل عليه: إجماعُ الصحابةِ ﷺ على الحكمِ بالرأي في الوقائعِ الخاليةِ عن النصِّ، فمِن ذلك:

حكمُهم بإمامةِ أبي بكر ﷺ بالاجتهادِ مع عدمِ النصِّ، إذ لو كانَ ثَمَّ نصٌّ لنُقلَ وتمسَّكَ به المنصوصُ عليه[٤].

وقياسُهم[٥] العهدَ على العقدِ؛ إذ عَهِدَ أبو بكر إلى عمرَ ﷺ ولم يَرِدْ فيه نصٌّ لكنْ قياساً لتعيينِ الإمامِ على تعيينِ الأُمَّةِ.

ومن ذلك[٦]: موافقتُهم أبا بكرٍ ﷺ في قتالِ مانعي الزكاةِ بالاجتهادِ.

---

(١) دليل عقلي ثالث.

(٢) أي: استند المانعون من جواز القياس عقلاً إلى ما قيل في ردِّ خبر الواحد من أنه يُحْتَمَلُ أن يكون كذباً، والعمل به عمل بالشكِّ، وإقدام على الجهل، وكذلك القياس فإنه يفيد الظنَّ، والظنُّ سبيل إلى الشكِّ، والعمل به لا يجوز.

(٣) هذه أدلَّة الجمهور على أن القياس حجَّة شرعية.

(٤) حيث قاسوا إمامته لهم على إمامته لهم في الصلاة بدلاً عن رسول الله ﷺ؛ حيث قالوا: «رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا».

(٥) هذا الشاهد الثاني، وهو أنه كما جاز للأمَّة عقد الخلافة لمن تراه صالحاً للإمامة، جاز للإمام أن يعهد بالخلافة لمن بعده باعتباره نائباً عن الأمَّة، وهذا عمل بالقياس.

(٦) الشاهد الثالث: وهو قياس الزكاة على الصلاة.

وكتابةِ[١] المصحفِ بعد طولِ التوقُّفِ فيه.

وجَمْعِ[٢] عثمانَ له على ترتيبٍ واحدٍ.

واتفاقُهم[٣] على الاجتهادِ في مسألةِ «الجدِّ والإخوةِ» على وجوهٍ مختلفةٍ مع قطعِهم أنَّه لا نصَّ فيها.

وقولُهم في المشرَّكةِ[٤].

ومن ذلك[٥]: قولُ أبي بكر رضي الله عنه في الكلالةِ: «أقولُ فيها برأيي فإنْ يكنْ صواباً فمِن الله، وإنْ يكن خطأً فمنِّي ومن الشيطانِ، واللهُ ورسولُه بريئانِ منه: الكلالةُ: ما عدا الوالدِ والولدِ»[٦].

---

(١) الشاهد الرابع: وهو قياس كتابة القرآن في المصحف على حفظه في الصدور، بجامع الحفظ في كلٍّ.

(٢) الشاهد الخامس: وهو الاجتهاد المطلق من عثمان رضي الله عنه وموافقة الصحابة له على الجمع على ترتيب واحد.

(٣) الشاهد السادس: وهو مسألة الجدِّ مع الإخوة، فمن رأى أن الجدَّ يحجب الإخوة قاسه على ابن الابن، ومن رأى أنه لا يحجب الإخوة اجتهدوا؛ فمنهم من قال يقاسمهم إلى الثلث قياساً على الأمِّ، ومنهم من قال يقاسمهم إلى السدس قياساً على الجدَّة.

(٤) الشاهد السابع، وهو مسألة المشرَّكة، وهي مسألة مشهورة في الفرائض، وصورتها: أن يوجد في المسألة زوج وذات سدس من أمٍّ أو جدَّة، وإخوة لأمٍّ اثنان فأكثر، وإخوة أشقاء ذكور أو ذكور وإناث. وقد حكم عمر رضي الله عنه فيها بأن شرَّك بين الإخوة لأمٍّ والإخوة الأشقاء في الثلث، وقد كان من قبل لا يشرِّك بينهم، فلما سئل قال: تلك على ما قضينا يومئذٍ، وهذه على ما قضينا اليوم. انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٦/ ٢٥٥.

(٥) الشاهد الثامن.

(٦) فلو لم يكن العمل بالاجتهاد متعبَّداً به شرعاً لأنكر عليه.

ونحوُه[١] عن ابن مسعودٍ في قضيةِ بَرْوَعٍ بنتِ واشِقٍ.

ومنه[٢]: حكمُ الصدِّيق رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطاءِ، كقوله: «إنَّما أَسلَموا لله وأجورُهُم عليه، وإنَّما الدنيا بلاغٌ». ولمَّا انتهتِ النوبةُ إلى عُمرَ فضَّل بينهم وقال: «لا أجعلُ مَنْ تركَ دارَه ومالَه وهاجرَ إلى الله ورسولِه كمَنْ أسْلَمَ كُرْهاً».

ومنه[٣]: عَهْدُ عُمرَ إلى أبي موسى: **«اعْرِفِ الأشباهَ والأمثالَ وقِسِ الأمورَ برأيِك»**[٤].

وقال عليٌّ[٥] رضي الله عنه: «اجتمَعَ رأيـي ورأيُ عُمرَ في أمَّهاتِ الأولادِ أنْ لا يُبَعْنَ، وأنا الآن أرى بيعَهُن». وقال[٦] عثمانُ لعمرَ: «إنْ

---

(١) الشاهد التاسع، ومفاده: أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن امرأة فوَّضت مهرها لزوجها، فمات قبل أن يدخل بها، فقال: «إن لها صداقاً كصداق نسائها لا وكس ولا شطط، وإن لها الميراث وعليها العدَّة، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمنِّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان» أخرجه أبو داود في سننه.

(٢) الشاهد العاشر: وفيه الاجتهاد ظاهر من كلٍّ منهما.

(٣) الشاهد الحادي عشر.

(٤) رواه الدارقطني في سننه، وذكره ابن القيم في إعلام الموقعين، وتكلَّم عنه كثيراً، والمقصود أن العمل بالقياس متعبَّد به شرعاً وإلا لم يفوِّضه عمر رضي الله عنه.

(٥) الشاهد الثاني عشر، وفيه: أن من رأى عدم بيع أمِّ الولد قاسها على الحرَّة وقيل: تقاس على الأَمَةِ المرهونة بجامع أن كلّاً منهما قد تعلَّق به حقٌّ للغير، ومن رأى البيع قاسها على الأَمَةِ بجامع الرقِّ في كلٍّ منهما.

(٦) الشاهد الثالث عشر: وقد قال عثمان هذا لما قال عمر: «إني رأيت في الجَدِّ رأياً، فإن رأيتم أن تتَّبعوه فاتَّبعوه» وهي مسألة الجَدِّ مع الإخوة، وقد سبقت.

نَتَّبِعْ رأيكَ فرأيٌ رشيدٌ، وإنْ نَتَّبِعْ رأيَ مَنْ قبلَك فَنِعْمَ ذو الرأي كان».

ومنه[(١)]: قولُهم في السكرانِ: «إذا سَكَرَ هَذَى وإذا هَذَى افترى» فحَدُّوه حدَّ المفترِي، وهذا التفاتٌ منهم إلى أنَّ مظنَّةَ الشيء تُنَزَّلُ منزلَتَهُ.

وقال[(٢)] معاذٌ للنبي ﷺ: «أَجْتَهِدُ رأيـي»، فصوَّبَه.

فهذا وأمثالُه[(٣)] ممَّا لا يدخلُ تحتَ الحصرِ مشهورٌ، إنْ لم تتواتر آحادُه حصلَ بمجموعِه العلمُ الضروريُّ أنَّهم كانوا يقولونَ بالرأي، وما مِن وقتٍ إلا وقد قيلَ فيه بالرأي، ومَنْ لم يقلْ فلأنَّه أغناهُ غيرُه عن الاجتهادِ وما أُنكرَ على القائلِ به؛ فكان إجماعاً.

فإنْ قيل[(٤)]: فقد نُقلَ عنهم ذمُّ الرأي وأهلِه:

فقال عمر رضي الله عنه: «إيَّاكم وأصحابَ الرأي؛ فإنَّهم أعداءُ السُنَنِ، أعيتهمْ الأحاديثُ أنْ يحفظوهَا فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلُّوا»[(٥)].

وقال عليٌّ رضي الله عنه: «لو كان الدينُ بالرأي لكانَ أسفلُ الخفِّ أولى بالمسحِ من أعلاه»[(٦)].

---

(١) الشاهد الرابع عشر، وفيه أن علياً رضي الله عنه قاس شارب الخمر على القاذِفِ بجامع الافتراء في كلٍّ، وكان هذا عندما استشار عمر رضي الله عنه في الخمر يشربها الرجل.

(٢) الشاهد الخامس عشر.

(٣) هذا وجه الدلالة من الأمثلة السابقة.

(٤) اعتراض ممن لا يرى حجِّية القياس، وحاصله: أن الذين نُقِلَ عنهم العمل بالرأي نُقِلَ عنهم ذمُّ الرأي، والرأي هو القياس.

(٥) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله.

(٦) رواه أبو داود.

وقال ابنُ مسعودٍ ﷺ: «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبونَ ويتخذُ الناسُ رؤساءَ جُهَّالاً، فيقيسونَ ما لم يكنْ بما كان»[(١)].

وقولُهم: «إن حكمتم بالرأي أحللتُم كثيراً ممَّا حرَّمه اللهُ عليكم وحرَّمتم كثيراً ممَّا أحلَّه»[(٢)].

وقول ابن عباس: «إنَّ اللهَ لم يجعل لأحدٍ أنْ يحكمَ برأيه، وقال لنبيه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥][(٣)] ولم يقلْ بما رأيت». وقوله: «**إيَّاكم والمقاييسَ، فما عُبدتِ الشمسُ إلا بالمقاييس**»[(٤)].

وقال ابنُ عُمَرَ: «ذروني مِنْ أرأيتَ وأرأيتَ»[(٥)].

قلنا[(٦)]: هذا منهم ذمٌّ لمن استعملَ الرأيَ والقياسَ في غير موضعِهِ أو بدونِ شرطِه:

فذمُّ عُمرَ ﷺ ينصرفُ إلى مَنْ قالَ بالرأي مِن غيرِ معرفةٍ للنصِّ، ألا تراه قال: «أعيتْهُمُ الأحاديثُ أنْ يحفظوها»، وإنَّما يُحْكَمُ بالرأي في حادثةٍ لا نصَّ فيها، فالذمُّ على تركِ الترتيبِ لا على أصلِ القولِ بالرأي، ولو قَدَّمَ إنسانٌ القولَ بالسنةِ على ما هو أقوى منها كان مذموماً.

---

(١) رواه ابن عبد البرِّ في جامع بيان العلم وفضله.

(٢) القائل هو ابن مسعود ﷺ كما ذكر ذلك الخطيب في الفقيه والمتفقِّه.

(٣) والأثر رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله.

(٤) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله.

(٥) رواه ابن القيِّم في الإعلام عن ابن مسعود ﷺ.

(٦) هذا جواب أول عن الاعتراض السابق.

وكذلك قولُ عليٍّ رضي الله عنه.

وكلُّ ذمٍّ يتوجَّهُ إلى أهلِ الرأي فلِتَرْكِهِمُ الحكمَ بالنصِّ الذي هو أَوْلَى، كما قالَ بعضُ العلماءِ شعراً[١]:

أهلُ الكلامِ وأهلُ الرأي قد جَهِلوا عِلْمَ الحديثِ الذي يَنْجو به الرجُلُ
لو أنَّهم عرفوا الآثارَ ما انحرفوا عنها إلى غيرِها لكنَّهم جَهِلوا

جوابٌ ثانٍ: أنَّهم ذمُّوا الرأيَّ الصادرَ عن الجاهلِ الذي ليس أهلاً للاجتهادِ والرأي، ويرجعُ إلى مَحْضِ الاستحسانِ ووَضْعِ الشرع بالرأي، بدليل:

أنَّ الذينَ نُقِل عنهم هذا هُم الذين نُقِل عنهم القولُ بالرأي والاجتهادِ.

والقائلونُ بالقياسِ مُقِرّون بإبطالِ أنواعٍ من القياسِ كقياس أهلِ الظاهرِ إذْ قالوا: «الأصولُ لا تثبتُ قياساً فكذلك الفروعُ».

فإذاً: إنْ بطلَ القياسُ فليبطلْ قياسُهم[٢].

فإن قيل[٣]: فلعلَّهم عوَّلوا في اجتهادِهم على عمومٍ أو أثرٍ أو استصحابِ حالٍ أو مفهومٍ أو استنباطِ معنًى صيغةٍ من حيثُ الوضعِ واللغةِ في جمعٍ بين آيتين أو خبرين، أو يكونُ اجتهادُهم في تحقيقِ مناطِ الحكم لا في استنباطِهِ، فقد علموا أنَّه لا بدَّ من إمامٍ، وعَرَفوا بالاجتهادِ مَنْ يَصْلُحُ للتقديمِ، وهكذا في بقيةِ الصورِ.

---

(١) هو: أبو مزاحم الخاقاني، موسى بن عبد الله بن يحيى بن خاقان، أحد علماء العربية ببغداد، ولد سنة ٢٤٨هـ، وتوفي سنة ٣٢٥هـ. (انظر: الإعلام ٨/ ٢٧٥).

(٢) وهو قياس الفروع على الأصول.

(٣) هذا اعتراض آخر ممَّن لا يرى حجِّية القياس.

قلنا[١]: لم يكنِ اجتهادُ الصحابةِ مقصوراً على ما ذكروهُ بل قد حكموا بأحكامٍ لا تصحُّ إلا بالقياسِ: كعهدِ[٢] أبي بكرٍ إلى عمرَ قياساً للعهدِ على العقدِ بالبيعةِ.

وقياسِ الزكاةِ على الصلاةِ[٣].

وقياسِ عمرَ الشاهدَ على القاذفِ في حدِّ أبي بكرةَ[٤].

وإلحاقِ السُكْرِ بالقذفِ؛ لأنَّه مظنَّتُه[٥].

وقد اشتهرَ اختلافُهم في الجدِّ قياساً، فقال ابنُ عباسٍ: «ألا يتَّقي اللهَ زيدٌ، يجعلُ ابنَ الابنِ ابناً ولا يجعلُ أبَ الأبِ أباً» فأنكرَ تركَ قياسِ الأبوةِ على البنوةِ مع افتراقهما في الأحكامِ، وصرَّح مَنْ سوَّى بينهما بأنَّ الأخَ يُدلي بالأبِ، والجدَّ يُدلي به أيضاً، فالمُدْلَى به واحدٌ والإدلاءُ يختلفُ.

وصرَّحوا بالتشبيه بالغُصْنَيْنِ والخليجينِ[٦].

---

(١) جواب عن الاعتراض السابق. (٢) هذا شاهد أول.

(٣) حيث إن أبا بكر لم يفرِّق بينهما.

(٤) هو الصحابي: نُفيع بن الحارث بن كلدة، أحد الثلاثة الذين شهدوا على المغيرة بن شعبة بالزنا، فلم تتمَّ الشهادة، فجلده عمر. حيث قاس عدم تمام الشهادة على القذف، وجلده حدَّ القذف، توفي أبو بكرة عام ٥١هـ. (انظر: الإصابة ٦/ ٤٦٧).

(٥) وهو ما قاله علي ﷺ ووافقه من حضر مجلس عمر من الصحابة.

(٦) والمعنى: أن زيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب ﷺ ذهبا إلى أن الجدَّ لا يحجب الإخوة من الميراث، حيث شبَّها الجدَّ والإخوة بغصني شجرة، وجدولي نهر لبيان قربهما من الميت، وشرَّكا بينهما في الميراث. فقال زيد: لو أن شجرة نبتت فانشعب منها غصن، فانشعب من الغصن غصنان، =

ومَنْ فتَّشَ على اختلافِهم في الفرائضِ وغيرها عرفَ ضرورةَ سلوكَهُم التشبيهَ والمقايسةَ، وأنَّهم لم يقتصروا على تحقيقِ المناطِ في إثباتِ الأحكامِ بلِ استعملوا ذلك في بقيةِ طرقِ الاجتهادِ[١].

وقد استُدلَّ[٢] على إثباتِ القياسِ بقولهِ تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وحقيقةُ الاعتبارِ: مقايسةُ الشيء بغيرِه كما يقالُ: «اعتبر الدينار بالصَّنْجةِ»[٣] وهذا هو القياسُ.

فإنْ قيل[٤]: المرادُ به: الاعتبارُ بحالِ مَنْ عَصى أمرَ اللهِ وخالفَ

= فما جعل الغصن الأول أَوْلَى من الغصن الثاني؟ وقد خرج الغصنان من الغصن الأول.
وقال علي: وقد جعله سيلاً، فانشعب منه شعبة، ثم انشعبت شعبتان، فقال: أرأيت لو أن هذه الشعبة الوسطى يبست أما كانت ترجع إلى الشعبتين معاً. أخرجه البيهقي ٦/٢٤٨.
فالإخوة يرثون قياساً على الجدِّ، بجامع أن كلّاً منهما يدلي بالأب الذي هو الواسطة بينهم وبين الميت، فقاسوا الإدلاء بجهة البنوة على الإدلاء بجهة الأبوة. مع أن بينهما فرقاً في بعض الأحكام.
أما ابن عباس فقد ذهب إلى أن الجدَّ يحجب الإخوة من الميراث، وقال مقالته لزيد بن ثابت.
واستند ابن عباس رضي الله عنهما إلى القياس، حيث قاس الأبوة على البنوة بجامع أن كلّاً منهما في مرتبة واحدة بالنسبة للميت، فكما أن ابن الابن في مرتبة الابن في حجبه للإخوة، كذلك الجدُّ في مرتبة الأب في حجبه للإخوة.

(١) صواب العبارة: «بل استعملوا في ذلك بقية طرق الاجتهاد» وبالطبع من جملتها القياس.
(٢) الدليل الثاني من الكتاب.
(٣) الصنجة في اللغة هي الميزان، والمراد: قَدَّرَه وقايسه بها.
(٤) هذا اعتراض على تفسير الاعتبار بأنه: المقايسة.

رسلَهُ لينزجرَ ولذلك لا يحسنُ أنّ يصرِّحَ بالقياسِ ها هنا فيقولَ: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢]، فألحِقوا الفروعَ بالأصولِ لتُعرَفَ الأحكامُ.

قلنا[١]: اللفظُ عامٌّ وإنّما لم يحسنِ التصريحُ بالقياسِ ها هنا؛ لأنّه يَخْرُجُ عن عمومِه المذكورِ في الآيةِ، إذ ليس حالُنا فرعاً لحالِهم.

دليلُ آخرُ[٢]: قولُ النبيِّ ﷺ لمعاذٍ: «**بِمَ تقضي؟**» قال: بكتابِ اللهِ. قال: «**فإنْ لم تجدْ**». قال: بسنةِ رسولهِ ﷺ، قال: «**فإنْ لم تجدْ؟**» قال: أجتهدُ رأيي، قال: «**الحمد لله الذي وفّقَ رسولَ رسولِ اللهِ ﷺ**».

قالواْ[٣]: هذا الحديثُ يرويه الحارثُ بنُ عمرٍو عن رجالٍ من أهل حِمصَ والحارثُ والرجالُ مجهولونَ، قاله الترمذيُّ.

ثمَّ إنَّ هذا الحديثَ ليس بصريحٍ في القياسِ إذ يَحْتَملُ أنَّه يَجْتهدُ في تحقيق المناط[٤].

---

(١) جواب عن الاعتراض السابق، ومفاده: أن لفظ الاعتبار معناه: الاتِّعاظ، وهو معنى عامٌّ يشمل القياس. إذ الاتِّعاظ معناه: أن يُنزل الإنسان نفسه منزلة المتعظ به، والقياس معناه: أن ينزل الفرع منزلة الأصل.
وإنما لم يحسن التصريح بالقياس في الآية لأنه إن صرَّح به خرج من عموم الاعتبار؛ لأن حال أُمَّةِ محمد ليس فرعاً لحال اليهود الذين نزلت الآية في شأنهم.

(٢) الدليل الثالث من السنة.

(٣) أي: من لايرون حجِّية القياس. حيث اعترضوا على الحديث من جهة السند، ومن جهة المعنى.

(٤) والمعنى: أن معاذاً لم يذكر لفظ القياس صراحة، وإنما ذكر لفظ =

قلنا[١]: قد رواه عبادةُ بن نُسَيٍّ عن عبدِ الرحمنِ بن غَنْمٍ عن معاذٍ:

ثم هذا الحديثُ تلقَّتهُ الأُمةُ بالقَبُولِ فلا يضرُّهُ كونُهُ مرسَلاً.

والثاني[٢] لا يصحُّ؛ لأنَّه بيَّن أنَّه يجتهدُ فيما ليس فيه كتابٌ ولا سنةٌ.

خبرٌ آخرُ[٣]: قولُ النبيِّ ﷺ: «**إذا حكمَ الحاكمُ فاجتهدَ فأصابَ فله أجران وإنْ أخطأ فله أجرٌ**» رواه مسلمٌ.

ويتَّجهُ عليه[٤]: أنَّه يجتهدُ في تحقيقِ المناطِ دون تخريجه.

خبرٌ آخرُ[٥]: قولُ النبيِّ ﷺ للخثعميَّةِ: «**أرأيتِ لو كان على**

= الاجتهاد. وليس من ضرورته أن يكون بالقياس، بل قد يكون بتحقيق المناط وغيره من طرق الاجتهاد.

(١) جواب الجمهور، ومفاده: أنه حديث متَّصل، ورجاله عدول ثقات. (انظر: الفقيه والمتفقِّه ١/١٩٨) وإن سلَّمنا أنه مرسل، فإن هذا لا يضره حيث تلقَّته الأمَّة بالقبول.

(٢) أي: قول الخصم: إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس.

(٣) هذا الدليل الثاني من السنة.

(٤) أي: يعترض عليه بمثل ما اعترض به على الحديث السابق، وهو أنه ليس صريحاً في القياس حيث إن الحاكم يجتهد في تحقيق المناط دون تخريجه فلا يكون قياساً.
وأجيب عنه بأن هذا لا يصحُّ؛ لأن تحقيق المناط خاصٌّ بما نصَّ فيه على القاعدة الكلِّية، أو على العلَّة.
أمَّا هنا فيجتهد فيما لا نصَّ فيه، وهذا هو القياس، وعليه فلا يدخل تحقيق المناط هنا.

(٥) هذا دليل ثالث من السنة.

أبيك دينٌ فقضيته أكان ينفعهُ» قالت: نعم قال: «**فديْنُ اللهِ أحقُّ أنْ يُقضى**» فهو تنبيهٌ على قياسِ دَيْنِ اللهِ على دَيْنِ الخلقِ.

وقولُه(١) عَلَيْهِ السَّلَامُ لعمرَ حين سألَه عن القُبْلَةِ للصائمِ قال: «**أرأيتَ لو تمضمضتَ**» فهو قياسٌ للقُبلةِ على المضمضةِ بجامِعِ أنَّها مقدِّمةُ الفطرِ ولا يُفَطِّرُ.

وروى(٢) أبو عبيدٍ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزلْ فيه وحيٌ**»(٣) وإذا كان يَحْكُمُ بينهم باجتهادِهِ: فلغيرِهِ الحكمُ برأيِهِ إذا غَلَبَ على ظنِّهم.

واحتجُّوا(٤) بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨](٥) وقولِه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩](٦) فما ليس في القرآنِ ليس بمشروعٍ فيبقى على النفيِ الأصليِّ(٧).

الثانيةُ: قولُه تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩](٨) وهذا حكمٌ بغيرِ المنزَلِ، وهكذا قولُه: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩](٩) وأنتم تردُّونه إلى الرأي.

---

(١) دليل رابع من السنة.
(٢) دليل خامس من السنة.
(٣) رواه البخاري ومسلم.
(٤) أدلَّة المانعين لحجِّية القياس.
(٥) ووجه الاستدلال: أن إثبات القياس في الدين يؤدِّي إلى أن في الكتاب تفريطاً.
(٦) ووجه الاستدلال كسابقه.
(٧) وهو البراءة من التعبُّد به، فلا يثبت بقياس.
(٨) ووجه الاستدلال: أن الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله.
(٩) ووجه الاستدلال: أن العمل بالقياس رَدٌّ إلى الرأي لا إلى الله والرسول.

وأما شُبَهُهُم[١] المعنويةُ:

قالوا: براءةُ الذمَّةِ بالأصلِ معلومٌ قطعاً؛ فكيف يُرْفعُ بالقياس المظنونِ؟!

والثانيةُ[٢]: كيف يُتصرفُ بالقياسِ في شرعٍ مبناهُ على التحكُّمِ والتعبُّدِ[٣] والفرقِ بين المتماثلاتِ والجمعِ بين المختلفاتِ؟ إذ قال: «**يُغْسلُ بولُ الجاريةِ ويُنْضَحُ بولُ الغلَامِ**»[٤] «**ويجبُ الغُسْلُ من المني والحيضِ**[٥] **دون المَذْيِ والبولِ**» ونظائرُ ذلك كثيرٌ.

الثالثةُ[٦]: أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قد أُوتي جوامعَ الكلمِ، فكيف يليقُ به أن يَتركَ الوجيزَ المفهِمَ إلى الطويلِ الموهِمِ، فيعدِلَ عن قوله: «**حرمتُ الربا في المكيلِ**» إلى الستةِ الأشياءِ[٧]؟.

الرابعةُ[٨]: قالوا الحكمُ ثبتَ في الأصلِ بالنصِّ؛ لأنَّه مقطوعٌ

---

(١) أي: أدلَّة الخصم العقلية على عدم حجِّية القياس.

(٢) أي: الشبهة الثانية.

(٣) التحكُّم؛ أي: على خلاف مقتضى العقل، والتعبُّد؛ أي: لم تعقل له علَّة.

(٤) مع أن كلّاً منهما بول نجس، فهذا تفريق بين المتماثلات، بينما القياس يقتضي اتحادهما في الحكم.

(٥) مع أنهما مختلفان في الصفة، إذ المني طاهر، والحيض نجس، فهذا جمع بين المختلفات، بينما القياس التفريق بينهما في الحكم، وهذه شبهة النظَّام المعتزلي ومن تبعه.

(٦) الشبهة الثالثة.

(٧) وهي: الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبرُّ بالبرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح. فعدوله عن الاختصار إلى هذا التطويل دليل على أنه لم يرد القياس، وأن الربا مقصور على هذه الستة فقط.

(٨) أي: الشبهة الرابعة.

به والحكمُ مقطوعٌ بِه، فكيف يُحالُ على العلَّةِ المظنونةِ؟ والحكمُ يثبتُ في الفرعِ بالعلَّةِ، فكيفَ يثبتُ الحكمُ فيه بطريقٍ سوى طريقِ الأصلِ؟

الخامسةُ[١]: قالوا: غايةُ العلَّةِ أنْ يكونَ منصوصاً عليها، وذلك لا يُوجِبُ الإلحاقَ، كما لو قال: أعتقتُ من عبيدي سالماً؛ لأنَّه أسودُ، لم يقتضِ عتقَ كلِّ أسودَ، ولا يجري ذلك مجرى قولِهِ: «**أعتقتُ كلَّ أسودَ**» كذا قولُه: «**حَرَّمتُ الربا في البُرِّ، لأنّه مطعومٌ**» لا يجري مجرى قولِهِ: «**حَرَّمتُ الربا في كلِّ مطعومٍ**».

الجوابُ[٢]: أمَّا قولُه تعالى: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾: فإنَّ القرآنَ قد دلَّ على جميعِ الأحكام، لكنْ: إمَّا بتمهيدِ طريقِ الاعتبارِ[٣]. وإمَّا بالدلالةِ على الإجماعِ والسنَّةِ، وهما قد دلَّا على القياس[٤]، وإلا فأينَ في الكتابِ: مسألةُ الجدِّ والإخوةِ[٥] والعوْلِ[٦]، والمبتوتةِ[٧]،

(١) أي: الشبهة الخامسة.

(٢) يعني: عن أدلَّة الخصم الشرعية والعقلية.

(٣) وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] والاعتبار هو القياس، فيكون مأموراً به شرعاً.

(٤) أي: أن القرآن دلَّ على حجِّية الإجماع وحجِّية السنة، وهما قد دلّا على حجِّية القياس، فيكون القرآن دالاً على حجِّية القياس بواسطة دلالته على حجِّية الإجماع والسنة.

(٥) هل يرث مع الإخوة أوْ لَا؟

(٦) وهي زيادة السهام على الفريضة.

(٧) وهي المطلَّقة ثلاثاً هل لها نفقة وسكنى؟

المفوَّضَةِ[١]، والتحريم[٢]، وفيها حكمٌ لله شرعيٌّ؟ ثمَّ قد حرَّمتم القياسَ وليس في القرآنِ تحريمُهُ[٣].

وقوله تعالى[٤]: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

قلنا: القياسُ ثابتٌ بالإجماعِ والسنَّةِ وقد دلَّ عليهما القرآنُ المُنْزَلُ ولا يردُّه إلا إلى العلَّةِ المستنبطةِ من كتاب اللهِ تعالى ونصِّ رسولهِ[٥]، فالقياسُ: تَفَهُّمُ معاني النصوصِ بتجريدِ مناطِ الحكمِ[٦] وحذفِ الحشو الذي لا أثرَ له.

ثم أنتم رددتمْ القياسَ بلا نصٍّ ولا معنى نصٍّ[٧].

وقولُهم[٨]: كيف ترفعونَ القواطعَ بالظنونِ؟

قلنا: كما ترفعونَه[٩] بالظواهرِ والعمومِ وخبرِ الواحدِ وتحقيقِ المناطِ في آحادِ الصورِ، ثم نقولُ لا نرفعُه إلا بقاطعٍ، فإنَّا إذا تُعبدنا

---

(١) وهي التي فوَّضت تقدير مهرها لزوجها ومات قبل الدخول، فما مقداره؟
(٢) وهي قول الزوج لزوجته: أنت علي حرام. هل يُحمل على الظهار أو الطلاق أو اليمين؟ فكلُّ هذه المسائل فيها حكمٌ لله شرعي والقياس كاشف له.
(٣) وقد استدللتم بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. فوقعتم فيما فررتم منه.
(٤) جواب عن استدلالهم بهذه الآية.
(٥) أي: أن المجتهد يردُّ الحكم الثابت بالقياس إلى العلَّة المستنبطة من الكتاب أو السنة، فلم يخرج عن الحكم بما أنزل الله.
(٦) أي: استبعاد الأوصاف التي لا تصلح أن تكون مناطاً للحكم.
(٧) فهي دعوى بل دليل.
(٨) هذا رَدٌّ على الشبهة العقلية الأولى.
(٩) أي: القاطع.

باتباع العلَّةِ المظنونةِ فإنَّا نقطعُ بوجودِ الظنِّ ونقطعُ بوجودِ الحكمِ عند الظنِّ؛ فيكونُ قاطعاً.

وقولُهم(١): مَبْنَى الحُكْمِ على التعبُّداتِ.

قلنا: نحنُ لا ننكرُ التعبُّداتِ في الشرعِ، فلا جَرَمَ(٢). قلنا: الأحكامُ ثلاثةُ أقسامٍ: قسمٌ لا يعلَّلُ(٣).

وقِسْمٌ يُعلَمُ كونُه معلَّلاً كالحجْر على الصبيّ لضعفِ عقلِهِ.

وقسمٌ يُتردَّدُ فيه.

ولا نقيسُ ما لم يقمْ دليلٌ على كونِ الحكمِ معلَّلاً.

وقولُهم(٤): لِمَ لَمْ يَنُصَّ على المكيلِ ويُغني عن القياسِ على الأشياءِ الستَّةِ؟

قلنا: هذا تحكُّمٌ على اللهِ تعالى وعلى رسولِهِ، وليس لنا التحكُّمُ عليه فيما طوَّلَ ونبَّه وأوجزَ، ولو جازَ ذلك لجازَ أنْ يُقالَ: فلِمَ لمْ يصرِّحْ بمنعِ القياسِ على الأشياءِ الستةِ؟ ولمَ لمْ يبيِّنِ الأحكامَ كلَّها في القرآنِ وفي المتواترِ ليحسمَ الاحتمالَ؟ وهذا كلُّه غيرُ جائزٍ.

ثم نقولُ: إنَّ اللهَ تعالى عَلِم لُطفاً(٥) في تعبُّد العلماء بالاجتهادِ، وأمرَ بالتشميرِ في استنباطِ دواعي الاجتهاد؛ لـ ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

---

(١) ردٌّ على الشبهة الثانية.

(٢) أي: لا بدَّ ولا محالة، أو حقّاً.

(٣) أي: لا تعقل فيه علَّة، وهو التعبُّدي.

(٤) رَدٌّ على الشبهة الثالثة.

(٥) أي: مصلحة.

وقولُهم[١]: كيف يَثْبتُ الحكمُ في الفرعِ بطريقٍ غيرِ طريقِ الأصلِ؟

قلنا: ليس مِن ضرورةِ كونِ الفرعِ تابعاً للأصلِ أنْ يساويَهُ في طريقِ الحكمِ[٢]، فإنَّ الضرورياتِ والمحسوساتِ أصلٌ للنظرياتِ، ولا يلزمُ تساويهما في الطريقِ[٣] وإنْ تساويا في الحكمِ.

وأمَّا إذا قال[٤]: أعتقتُ سالماً لسوادِه، فالفرقُ بينه وبينَ أحكامِ الشرعِ من حيث الإجمالِ والتفصيلِ:

أمّا الإجمالُ: فإنَّه لو قالَ ـ مع هذا ـ: فقيسوا عليه كلَّ أسودَ لم يتعدَّ العتقُ سالماً، ولو قال الشارعُ: حرمتُ الخمرَ لشدَّتها فقيسوا عليه كلَّ مشتدٍّ للزمتِ التسويةُ[٥]، فكيف يُقاسُ أحدُهما على الآخرِ مع الاعترافِ بالفرقِ؟

وأمَّا التفصيلُ: فلأنَّ اللهَ تعالى علَّق الحكمَ في الأملاكِ حُصولاً وزَوالاً على اللفظِ دونَ الإراداتِ المجرَّدةِ، وفي أحكامِ الشرعِ يثبتُ بكلِّ ما دلَّ عليه رضى الشارعِ وإرادتُهُ، ولذلك ثبتَ بدليلِ الخطابِ وبسكوتِ النبيِّ ﷺ عمَّا جرى بين يديهِ من الحوادث[٦].

---

(١) رَدٌّ على الشبهة الرابعة.
(٢) وهو النصُّ. وإنما هو القياس.
(٣) فإن طريق الضروريات والمحسوسات هو العلم القطعي، وطريق النظريات هو الظنُّ؛ كالتجارب العلمية فإنها نظريات يثبت الواقع صدقها، فيحكم بقطعية ثبوتها.
(٤) رَدٌّ على الشبهة الخامسة.
(٥) أي: بين الفرع والأصل.
(٦) أي: كما يثبت الحكم الشرعي بالنصِّ يثبت أيضاً بالقرينة الدالَّة على رضا الشارع وإرادته، بدليل ثبوت الحكم بمفهوم المخالفة، وسكوته ﷺ عن أمر رآه.

ولو أنَّ إنساناً بَاعَ مالَ غيرِهِ بأضعافِ قيمته وهو حاضرٌ ولم يُنكر ولم يأذنْ؛ بل ظهرتْ عليه علاماتُ الفرحِ، لا يصحُّ البيعُ[١].

بل قد ضيَّق الشرعُ أحكامَ العبدِ حتى لا يحصلَ بكلِّ لفظٍ[٢].

ولو قال الزوجُ: فسختُ النكاحَ ورفعتُ علاقةَ الحلِّ بيني وبين زوجتي؛ لم يقعِ الطلاقُ إلا أنْ ينويَهُ، وإذا أتى بلفظِ الطلاقِ وقعَ وإنْ لم ينوِهِ، وإذا لم يحصلْ بجميعِ اللفظِ فكيف يحصلُ بمجرَّد الإرادة؟

على أنَّ القياسَ[٣] مفهومٌ في اللغةِ، فإنّه لو قالَ: لا تأكلِ الإهْلِيلَجَ[٤] لأنّه مُسْهِلٌ، ولا تُجالس فلاناً فإنَّه مبتدعٌ، فُهِم منه التعدِّي بتعدي العلَّةِ، وهذا مقتضَى اللغةِ، وهو مقتضاهُ في العتقِ، لكنَّ التعبّدَ منعَ منه.

وعلى أنَّ[٥] هذا الذي ذكروه قياسٌ لكلامِ الشارع على كلامِ

---

(١) لأن أملاك العباد لا تحصل ولا تزول إلا بلفظ صريح، وهذا هو الفرق بينها وبين أحكام الشرع، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟.

(٢) بل لا بدَّ أن يكون لفظ العتق مصرَّحاً به...

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الجواب عن الشبهة الخامسة، ومفاده: أن اللغة تقتضي أن يتعدَّى اللفظ بتعدِّي العلَّة. لكن في قوله أعتقت سالماً لسواده لم يتعدَّى العتق إلى كلِّ ما هو أسود؛ لأنه ليس من ألفاظ العتق المتعبَّد بها شرعاً.

(٤) الإهليلج: شجر ثمره على هيئة حبِّ الصنوبر الكبار، وهو نوع من أنواع الأدوية المعروفة.

(٥) الوجه الثالث من الجواب عن الشبهة الخامسة، ومفاده: أن قولهم: أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود، لا يقتضي عتق كلِّ أسود، كذلك قول الشارع: حرَّمت الربا في البر لأنه مطعوم، لا يقتضي تحريم الربا في كلِّ مطعوم، =

المكلَّفينَ في امتناع قياسِ ما وُجِدَتِ العلَّةُ التي عُلِّلَ بها فيه عليه، فيكونَ رجوعاً إلى القياسِ الذي أنكروه.

ثمَّ إنَّ قياسَ كلامِ الشارعِ على كلامِ غيرِهِ؛ أبعدُ من قياسِ أحكامِ الشرعِ بعضِها على بعضٍ[١].

فإن قيل[٢]: فلعلَّ الشرعَ علَّل الحكمَ بخاصِّيةِ المحلِّ، فتكونُ العلَّةُ في تحريمِ الخمرِ: شدةَ الخمرِ، وتحريمُ الربا بُطْعمِ البرِّ، لا بالشدةِ المجردة[٣]، ولله أسرارٌ في الأعيانِ، فقد حرَّم الخنزيرَ والدمَ والميتةَ لخواصَّ لا يُطَّلَعُ عليها، فلمْ يَبْعُدْ أنْ يكونَ لشدةِ الخمرِ من الخاصِّيةِ ما ليس لشدَّةِ النبيذِ، فبماذا يقعُ الأمْرُ من هذا؟.

قلنا: قد نعلمُ ضرورةً سقوطَ اعتبارِ خاصِّيةِ المحلِّ كقولهِ: «أيُّما رَجُلٍ أفلسَ فصاحبُ المتاع أحقُّ بمتاعِهِ»[٤] يُعلمُ أنَّ المرأةَ في معناه، وقولِهِ: «**مَنْ أعتقَ شِرْكاً له في عبدٍ قُوِّمَ عليه الباقي**»[٥] فالأمَةُ في معناه. لأنا عرفنا بتصفُّح أحكامِ العتقِ والبيعِ وبمجموعِ أماراتِ

= قياساً على قول السيِّد، بجامع أن كّلاً منهما قد نصَّ على علَّته ولم يتعدَّ إلى غيره.
فأنتم استدللتم بالقياس على إنكار القياس، وهذا إقرار بالقياس الذي تحاولون إنكاره.

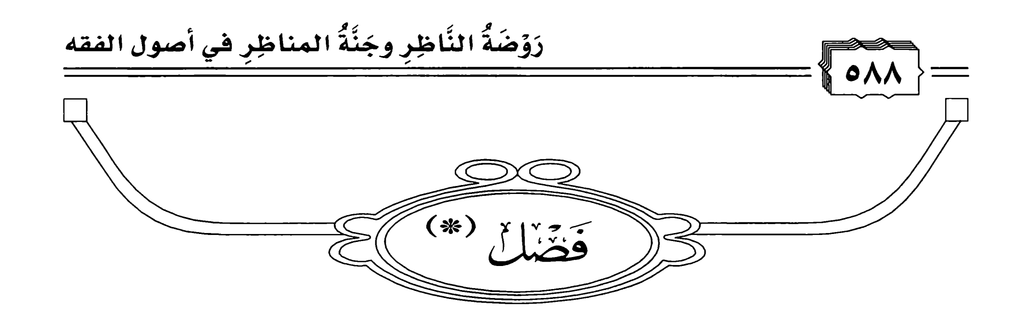
(١) وذلك من حيث إمكان معرفة مقاصد الشارع دون معرفة مقاصد المكلَّفين.
(٢) اعتراض من المنكرين، مفاده: قد تكون العلَّة خاصَّة في المحلِّ، فلا يجوز القياس عليه.
(٣) أي: ولا مطلق المطعوم.
(٤) رواه مالك في الموطأ.
(٥) رواه البخاري.

وتكريراتٍ وقرائنَ أنَّه لا مدخلَ للذكوريةِ في العتقِ والبيع، وقد يُظنُّ ذلك ظَناً يُسكنُ إليه.

وقد عرفنا أنّ الصحابةَ عوَّلوا على الظنِّ؛ فعلمنا أنَّهم فهموا مِن رسولِ اللهِ ﷺ قطعاً إلحاقَ الظنِّ بالقطعِ.

وقد اختلفَ الصحابةُ في مسائلَ، ولو كانتْ قطعيةً لما اختلفوا فيها، فعلمنا أنَّ الظنَّ كالعلمِ، فإنْ انتفى العلمُ والظنُّ فلا يجوزُ الإقدامُ على القياسِ.





فَصْلٌ (*)

قال النَّظَّام: العلَّةُ المنصوصُ عليها توجبُ الإلحاقَ بطريقِ اللفظِ والعمومِ؛ لا بطريقِ القياس[١]، إذ لا فرقَ في اللغةِ بين قولِه: حرَّمتُ الخمرَ لشدَّتِها وبين: قولِهِ حرَّمتُ كلَّ مشتدٍّ[٢].

وهذا[٣] خطأ؛ إذ لا يتناولُ قولُه: حرَّمتُ الخمرَ لشدَّتِها من حيثُ الوضعِ إلا تحريمَها خاصَّةً[٤]، ولو لم يَرِدِ التعبُّدُ بالقياسِ لاقتصرنا عليه، كما لو قال: أعتَقْتُ غانماً لسوادِه، وكيف يصحُّ هذا[٥] ولله تعالى أنْ يَنْصِبَ شدةَ الخمرِ خاصةً علَّةً؟ ويكونُ فائدةُ

(*) في أن النصَّ على العلَّة يقتضي الإلحاق.

(١) حاصل كلام النظام: إنكار القياس، وذلك لأنه العلَّة إما منصوص عليها وإما مستنبطة، فإن كانت كانت مستنبطة فلا اعتبار لها لأن الحكم حينئذٍ يؤخذ من المفهوم، وإن كانت منصوصاً عليها فإنها توجب الإلحاق بطريق العموم المستفاد من النصِّ وليس بطريق القياس.

(٢) أي: من حيث الدلالة على العموم والشمول من جهة اللفظ لا من جهة القياس.

(٣) رد ابن قدامة عليه.

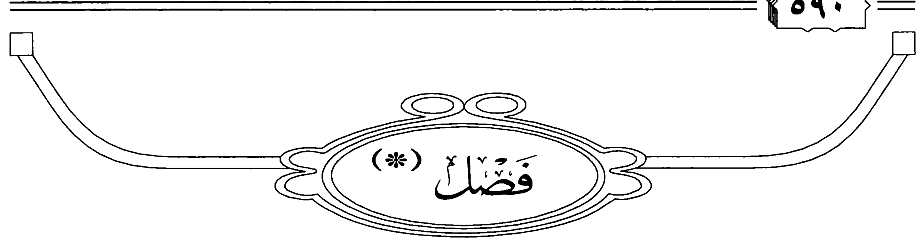
(٤) فلم يدلَّ على العموم من جهة الوضع اللغوي، وإنما عديناه لأننا متعبَّدون بالقياس شرعاً، وإلا لما عدينا التحريم إلى غير الخمر.

(٥) أي: كيف يصحُّ القول بأن التنصيص على العلَّة يفيد العموم من جهة اللفظ.

التعليلِ: زوالَ التحريمِ عند زوالِ الشدَّةِ. ويتجهُ عليه[1] ما ذكره نفاةُ القياسِ. والله أعلم.



(١) أي: يعترض على قول النظَّام بما ذكره نفاة القياس أيضاً، حيث يرون أن النصَّ على العلَّة لا يوجب الإلحاق. حيث لا ينزل منزلة العموم اللفظي في إفادة الشمول.



ويتطرقُ الخطأُ إلى القياسِ من خمسةِ أوجهٍ:

أحدها: أنْ لا يكونَ الحكمُ معلّلاً(١).

والثاني: أنْ لا يصيبَ علَّته عند اللهِ تعالى(٢).

والثالث: أنْ يقصّرَ في بعض أوصافِ العِلَّةِ(٣).

الرابع: أن يَجمعَ إلى العلَّةِ وصفاً ليس منها(٤).

(*) في أوجه تطرُّق الخطأ إلى القياس الفاسد.

(١) كأن يكون تعبدياً فيظنُّ المجتهد أنه من الأحكام المعلَّلة، فيجتهد في استنباط العلَّة، ثم يجعلها مناطاً لسائر المسائل المشابهة للأصل، فيكون قياسه خاطئاً؛ لأنه ظنَّ القياس فيما لا قياس فيه أصلاً، كمن علَّل انتقاض الوضوء بلحم الجزور بأنه «مُرْخٍ للجوف والأمعاء فيكون سبباً لخروج الحدث» ثم قاس عليه كل ما هو كذلك، فهذا قياس خاطىء؛ لأن القائس علَّل ما ليس بمعلَّل.

(٢) أي: يخطىء المجتهد علَّة الحكم عند الله تعالى، فتكون العلَّة المستنبطة بخلافها، كمن يظنُّ أن علَّة ولاية الإجبار في البكر الصغيرة البكارة، فيلحق بها البكر البالغة، ويكون الأمر في الحقيقة بخلاف ذلك.

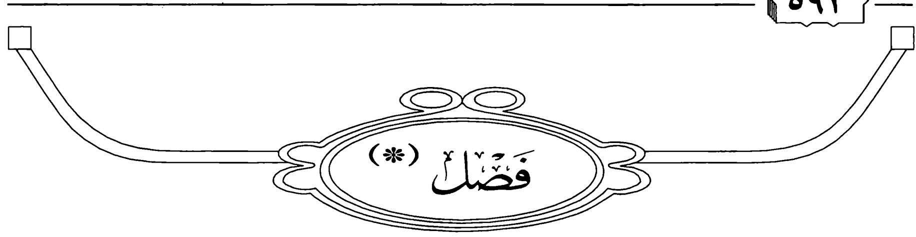
(٣) كأن يعلِّل وجوب القصاص بأنه قتل عمد عدوان، فيقول مخالفه: نقصت من أوصاف العلَّة وصفاً وهو كون القتل بمحدد فلا يصحُّ إلحاق المثقَّل به.

(٤) كأن يعلل وجوب القصاص بأنه قتل عمد عدوان بمحدَّد، فلا يصحُّ إلحاق المثقَّل به. فيقول مخالفه: زدت في أوصاف العلَّة وصفاً ليس منها وهو كون الآلة محدَّدة، وإنما العلَّة هي القتل العمد العدوان فقط، فيلحق به المثقَّل.

الخامس: أنْ يُخْطِىء في وجودِها في الفرعِ فيظنَّها موجودةً ولا يكون كذلك[١].



(١) كأن يظنَّ أن التفاح مكيل؛ فيلحق بالمكيلات في تحريم الربا، مع أنه ليس كذلك.



فَصْلٌ (*)

إلحاقُ المسكوتِ بالمنطوقِ ينقسمُ إلى: مقطوعٍ ومظنونٍ.

فالمقطوعُ ضربان:

أحدهما: أنْ يكونَ المسكوتُ عنه أولى بالحكمِ من المنطوقِ وهو المفهوم(١).

ولا يكونُ مقطوعاً حتى يوجَدَ فيه المعنى الذي في المنطوقِ وزيادةٌ، كقولنا: إذا قَبِلَ شهادةَ اثنين فثلاثةٌ أَوْلى؛ فإنَّ الثلاثةَ اثنان وزيادةٌ.

وإذا نَهَى عن التضحيةِ بالعوراءِ فالعمياءُ أَوْلى؛ فإنَّ العمى عَوَرٌ مرتين.

فأما قولُهم: «إذا وجَبَتِ الكفّارةُ في الخطأ ففي العمدِ أَوْلى»، و«إذا رُدَّت شهادةُ الفاسقِ فالكافرُ أَولى»، فهذا يفيدُ الظنَّ لبعضِ المجتهدين(٢) وليس من الأَوَّلِ؛ لأنَّ العمدَ نوعٌ يخالفُ الخطأ فيجوزُ أنْ لا تقوى الكفارةُ على رفعِه(٣) بخلافِ الخطأ، والكافرُ يَحترزُ من

(*) في إلحاق المسكوت بالمنطوق.

(١) أي: المفهوم الموافق الأولوي.

(٢) أي: يظن بعض المجتهدين بأن مثال الكفارة ورد الشهادة من النوع الأول (الأولوي)؛ لأن النوع الأول مقطوع بنفي احتمال الظن فيه، والمذكور هنا يتطرق إليه احتمال الظن بالأولوية وعدمها.

(٣) أي: رفع إثمه.

الكذبِ لدينه والفاسقُ متهمٌ في الدِينِ[١].

الضرب الثاني[٢]: أنْ يكونَ المسكوتُ مثلَ المنطوقِ «كسرايةِ العتقِ في العبدِ»[٣] والأَمَةُ مثلُه، و«موتُ الحيوانِ في السَّمْنِ» والزيتُ مثلُه.

وهذا يَرجعُ إلى العِلمِ بأنَّ الفارقَ لا أثرَ له في الحكمِ؛ وإنّما يُعرفُ ذلك باستقراءِ أحكَامِ الشرعِ في مواردِه ومصادرِه في ذلك الجنسِ.

وضابطُ هذا الجنسِ[٤]: ما لا يُحتاجُ فيه إلى التعرُّضِ للعلَّةِ الجامعةِ بل بنفي الفارقِ المؤثِّر ويُعلَم أنّه ليس ثَمَّ فارقٌ مؤثِّرٌ قطعاً.

فإنْ تطرَّقَ إليه احتمالٌ[٥] لم يكنْ مقطوعاً به بل يكون مظنوناً.

وقد اختُلفَ في تسميةِ هذا قياساً، وما عدا هذا من الأقيسةِ فمظنونٌ.

---

(١) فكيف يكون من يظنُّ صدقه أَوْلَى برد الشهادة ممن يظنُّ كذبه؟

(٢) أي: من ضربي المقطوع.

(٣) أي: إذا أعتق بعض من عبد سرى العتق إلى جميعه، وتلك السراية كما تكون في العبد تكون في الأَمَة أيضاً، إذ لا تأثير للذكورة والأنوثة في هذا الحكم ونحوه.

(٤) وهو الضرب الثاني (المساوي) ومفاده: أن المجتهد لا يحتاج إلى بيان العلَّة الجامعة، ويكفيه أن يعلم قطعاً بأن الفارق غير مؤثِّر.

(٥) كاحتمال وجود فارق آخر، أو احتمال أن يكون الفارق مؤثِّراً، كان الإلحاق مظنوناً، وهذا هو القسم الثاني، وهو ما يعبر عنه بالقياس الخفي.

وفي الجملةِ: فالإلحاقُ له طريقان:

أحدهما: أنه لا فارقَ إلا كذا وهذه مقدمةٌ، ولا مدخلَ لهذا الفارقِ في التأثيرِ، وهذه مقدمةٌ أخرى، فيلزم منه: نتيجةٌ وهو: أنْ لا فرق بينهما في الحكمِ، وهذا إنّما يَحْسنُ إذا ظهرَ التقاربُ بين الفرعِ والأصلِ فلا يُحتاجُ إلى التعرضِ للجامعِ لكثرةِ ما فيه من الاجتماع.

الثاني: أنْ يتعرضَ للجامعِ فيبينَهُ ويبينَ وجودَهُ في الفرعِ، وهذا المتفقُ على تسميته قياساً، وهذا يحتاجُ إلى مقدِّمتينِ أيضاً:

إحداهما: أنَّ السكرَ ـ مثلاً ـ علَّةُ التحريم في الخمرِ.

والثانية: أنّه موجودٌ في النبيذِ.

فهذه المقدِّمةُ الثانيةُ يجوزُ أن تُثْبَتَ بالحِسِّ ودليلِ العقلِ والعُرف وأدلَّةِ الشرعِ.

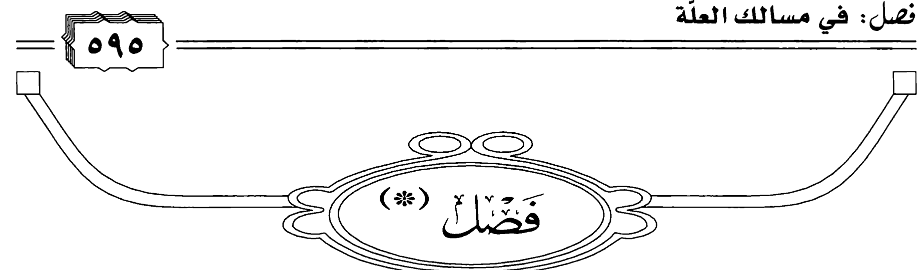
وأمّا الأولى: فلا تَثْبُتُ إلا بدليلٍ شرعيٍّ فإنَّ كونَ «الشِّدَّةِ» علامةَ التحريمِ وَضْعٌ شرعيٌّ كما أنَّ نفسَ التحريمِ كذلك وطريقُه طريقُه[(١)].

فالشِّدَّةُ التي جُعلتْ علامةَ التحريمِ يجوزُ أنْ يجعلَها الشارعُ علامةَ الحلِّ فليس إيجابُها لذاتِها[(٢)].

---

(١) أي: طريق ثبوت التحريم هو طريق ثبوت كون الشِّدَّة علامة التحريم، وهو الوضع الشرعي.

(٢) فالعلَّة ليست موجبة للحكم بذاتها بل بجعل الله تعالى لها موجبة، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة بخلاف مذهب المعتزلة القائلين بأن العلَّة مؤثِّرة في الحكم بنفسها.



فَصْلٌ (*)

وأدلةُ الشرعِ[١] ترجعُ إلى: نصٍّ أو إجماعٍ أو استنباطٍ: فهذه ثلاثةُ أقسامٍ:

القسمُ الأولُ: إثباتُ العلَّةِ بأدلةٍ نقليةٍ وهي ثلاثةُ أضربٍ[٢]:

الأول: الصريحُ[٣] وذلك: أنْ يَرِدَ فيه لفظُ التعليلِ؛ كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ [الحشر: ٧]، ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ١٣]، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقول النبي ﷺ: «**إنَّما جُعلَ الاستئذانُ مِن أجلِ البصرِ**»[٤]، «**وإنّما نهيتُكم مِن أجلِ الدافةِ**»[٥].

وكذلك: إنْ ذُكرَ المفعولُ له فهو صريحٌ في التعليلِ؛ لأنه يُذكرُ

(*) فصل في مسالك العلَّة.

(١) أي: الأدلَّة الشرعية التي تثبت بها العلَّة، وهي ما تسمى بمسالك العلَّة.

(٢) هي: الضرب الأول، النصُّ الصريح في العلِّية، الضرب الثاني: النصُّ الظاهر في العلِّية. الضرب الثالث: التنبيه والإيماء إلى العلَّة.
ولكن ابن قدامة رحمه الله أدخل الضرب الثاني في الأول، فأدخل النصَّ الظاهر في النصِّ الصريح، وهذه طريقة بعض العلماء، ولذلك ذكر ضربين فقط، الأول والثالث.

(٣) أي: النصُّ الصريح، وهو ما وضع لإفادة التعليل ولا يحتمل غيره.

(٤) رواه البخاري ومسلم.

(٥) قال في النهاية: الدافَة قوم من الأعراب يَردُون المِصْرَ. يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى فنهاهم ﷺ عن ادِّخار لحوم الأضاحي ليفرِّقوها ويتصدَّقوا بها، فينتفع أولئك القادمون بها.

للعلّةِ والعُذْرِ، كقوله تعالى: ﴿لَأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ [البقرة: ١٩] وما جرى هذا المَجْرى من صيغِ التعليلِ.

فإنْ قامَ دليلٌ على أنّه لم يَقْصِدِ التعليلَ نحو: أنْ يضافَ إلى ما لا يَصْلُحُ علَّةً فيكون مجازاً كما لو قيلَ: «لم فعلتَ هذا؟» قال: «لأني أَرَدْتُ»، فهذا استعمالُ اللفظِ في غيرِ محلِّهِ.

فأمّا لفظةُ «إنّ» مثلُ: قولِهِ ﷺ لما أَلْقَى الرَّوْثَةَ: «**إنَّها رِجْسٌ**»[١] وقال في الهرةِ: «**إنّها ليست بنجَسٍ، إنها من الطوافين عليكم**»[٢] و«**لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[٣] فإنه من الصريح.

فإنِ انضَمَّ إلى «**إنّ**» حرفُ «الفاءِ» فهو آكدُ، نحو قوله ﷺ: «**ولا تُقَرِّبوهُ طِيباً فإنه يُبْعَثُ مُلَبِّياً**»[٤].

قال أبو الخطابِ: هذا صريحٌ في التعليلِ.

وقيل: بل هذا من طريقِ التنبيه والإيماءِ إلى العلَّةِ لا من طريقِ الصريحِ[٥]. والله أعلم.

الضرب الثاني[٦]: التنبيهُ والإيماءُ إلى العلَّةِ، وهو أنواعٌ ستةٌ:

أحدها: أن يُذكرَ الحُكمُ عَقيبَ وصْفٍ بالفاءِ فيدلُّ على التعليلِ بالوصفِ؛ كقولِهِ تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]،

---

(١) رواه ابن ماجه، وفي البخاري بلفظ: «إنها ركس».
(٢) سبق تخريجه. (٣) سبق تخريجه.
(٤) رواه البخاري ومسلم.
(٥) وسبب الخلاف: أنَّ (إنَّ) موضوعة في اللغة للتوكيد، وليست للتعليل.
(٦) أي: من ضروب إثبات العلَّة بالأدلَّة النقلية.

وقولِ النبيِّ ﷺ: «**مَنْ بَدَّلَ دينَهُ فاقتلوه**»[١]، و«**مَنْ أحيا أرضاً مَيْتَةً فهي له**»[٢] فيدلُّ ذلك على التعليلِ؛ لأن الفاءَ في اللغةِ للتعقيبِ فيلزمُ من ذِكْرِ الحُكمِ مع الوصفِ بالفاءِ ثبوتُه عَقيبَه فيلزمُ منه السببيةُ، إذْ لا معنى للسببِ إلا ما ثبتَ الحكمُ عَقيبَه ولهذا يُفهمُ منه السببيةُ وإن انتفتِ المناسبةُ نحوَ قولِه: «مَنْ مسَّ ذكرَه فليتوضأ»[٣].

ويُلحقُ بهذا القسم: ما رتَّبه الراوي بالفاءِ كقولِه: «سَهَى رسولُ اللهِ ﷺ فسجدَ»[٤]، و«رَضَخَ يهوديٌّ رأسَ جاريةٍ فأمَرَ به رسولُ اللهِ ﷺ أنْ يُرضَّ رأسُه بين حَجَرَيْنِ»[٥]، يُفهمُ منه السببيةُ فلا يَحلُّ نَقْلُه من غير فَهْمِ السببيةِ، لكونِه تلبيساً في دينِ اللهِ.

والظاهرُ أنَّ الصحابيّ يمتنعُ ممَّا يَحْرمُ عليه في دينِه[٦]؛ لا سيَّما إذا علمَ عمومَ فسادِه فيظهرُ أنَّه فَهِمَ منْهُ التعليلَ.

والظاهرُ أنّه مُصيبٌ في فَهْمِه إذْ هو عالمٌ بمواقع الكلامِ ومجاري اللغةِ فلا يَعْتقِدُ السببيةَ إلا بما يدلُّ عليها واللفظُ مشعرٌ به.

ولا يُحتاجُ إلَى فقهِ الراوي، فإنَّ هذا[٧] ممَّا يُقتبسُ من اللغةِ دونَ الفقهِ.

الثاني[٨]: ترتيبُ الحكمِ على الوصفِ بصيغةِ الجزاءِ يدلُّ على التعليلِ به.

كقوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا

---

(١) سبق تخريجه. (٢) رواه الترمذي.
(٣) رواه أحمد ومالك وأصحاب السنن.
(٤) رواه الترمذي والنسائي وأحمد. (٥) رواه البخاري ومسلم.
(٦) وهو أن ينقل للناس ماليس سبباً للحكم على أنه سبب له.
(٧) أي: جعل الوصف سبباً للحكم.
(٨) أي: من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلَّة.

﴿ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١]، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي: لتقواهُ.

وقولُ النبيِّ ﷺ: «**من اتخذَ كلباً إلا كلبَ ماشيةٍ أو صيدٍ نَقَصَ من أَجْرِه كلَّ يوم قيراطانِ**»[1] وكذلك ما أَشْبهَهُ فإنَّ الجزاءَ يتعقَّبُ شَرطَهُ ويُلازمُه فلا معنى للسببِ إلا ما يَسْتَعقبُ الحكمَ ويوجَدُ بوجودِه.

النوعُ الثالثُ[2]: أنْ يُسألَ النبيُّ ﷺ عن أمرٍ حادثٍ فيجيبَ بحكمٍ فيدُلَّ على أنَّ المذكورَ في السؤالِ علَّةٌ.

كما روي أنَّ أعرابياً أتى النبيَّ ﷺ فقال: هلكْتُ وأهلكْتُ، قال: «**ماذا صنعتَ؟**» قال: واقعتُ أهلي في رمضان. فقال عليه السلام: «**أعتق رقبة**»[3] فيدلُّ على أنَّ الوِقاعَ سببٌ؛ لأنَّه ذكرَهُ جواباً له، والسؤالُ كالمُعادِ في الجوابِ، فكأنَّه قال: «واقعتَ أهلكَ فأعتق رقبةً»[4].

واحتمالُ أنْ يكونَ المذكورُ منه[5] ليس بجوابٍ ممتنعٌ، إذ يُفضي ذلك إلى خلو محلِّ السؤالِ عن الجوابِ فيتأخرُ البيانُ عن وقتِ الحاجةِ وهو ممتنعٌ بالاتفاقِ.

---

(١) رواه مسلم وأحمد.
(٢) أي: من أنواع التنبيهِ والإيماء إلى العلَّة.
(٣) تقدَّم تخريجه.
(٤) فيكون ذكر الجواب معلَّقاً على السؤال بمنزلة الحكم المعلَّق على الوصف بالفاء في اقتضاء العلِّية والسببية.
(٥) أي: النبي ﷺ.

النوعُ الرابعُ[1]: أنْ يَذكرَ مع الحكمِ شيئاً لوْ لم يُقدَّر التعليلُ به لكان لغواً غيرَ مفيدٍ، فيجبُ تقديرُ الكلامِ على وجهٍ مفيدٍ صيانةً لكلامِ النبيِّ ﷺ عن اللَّغْوِ، وهو قسمان:

أحدُهما: أنْ يَستنطِقَ السائلَ عن الواقعةِ بأمرٍ ظاهرِ الوجودِ ثمَّ يَذْكُرُ الحكمَ عقيبه كما سُئلَ عن بيع الرطبِ بالتمرِ فقال: «أينقصُ الرُّطبُ إذا يَبِسَ؟» قالوا: نَعم، قال: «فلا إذنْ» فلو لم يُقدَّرِ التعليلُ به كان الاستكشافُ عن نقصانِ الرُّطبِ غيرَ مفيدٍ لظهوره.

الثاني[2]: أنْ يَعْدلَ في الجوابِ إلى نظيرِ محلِّ السؤالِ كما رُوي أنّه لما سألتهُ الخَثْعَمِيَّةُ عن الحجِّ عن الوالدينِ فقال ﷺ: **«أرأيتِ لو كان على أُمِّك دَيْنٌ فقضيتِه أكان ينفعُها؟»** قالت: نعم، قال: **«فدَيْنُ اللهِ أحقُّ بالقضاء»** فيفهمُ منه التعليلُ بكونِه دَيْناً: تقريراً لفائدةِ التعليلِ.

النوعُ الخامسُ[3]: أنْ يَذكُرَ في سياقِ الكلام شيئاً لوْ لمْ يُعلّلْ به صارَ الكلامُ غيرَ منتظمٍ؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩] فإنَّه يُعلمُ منه التعليلُ للنهي عن البيعِ بكونِه مانعاً من السعيِ إلى الجُمُعةِ. إذ لو قدَّرنا النهيَ عن البيعِ مطلقاً من غيرِ رابطةِ الجُمُعةِ يكونُ خَبْطاً في الكلامِ، وكذا قولُه ﷺ: **«لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»** تنبيهٌ على التعليلِ بالغضبِ؛

---

(١) أي: من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلَّة.
(٢) أي: من قسمي النوع الرابع من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلَّة.
(٣) أي: من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلَّة.

إذ النهيُ عن القضاءِ مطلقاً من غيرِ هذه الرابطةِ لا يكونُ منتظماً.

النوعُ السادسُ(١): ذِكرُ الحكم مقروناً بوصفٍ مناسبٍ فيدلُّ على التعليلِ به كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الإنفطار: ١٣، ١٤] أي: لبرهم وفجورِهم فإنَّه يسبقُ إلى الأفهام التعليلُ به، كما لو قال: «أكرمِ العلماءَ وأهنِ الفسَّاقَ»، يُفهمُ منه أنَّ إكرامَ العلماءِ لعلمِهم، وإهانة الفسَّاقِ لفسقِهم، فكذلكَ في لَفْظاتِ الشارع، فإنَّ الغالبَ منه اعتبارُ المناسبةِ، بل قد نَعْلمُ أنَّه لا يَرِدُ بالحكمِ إلا لمصلحةٍ، فمتى وردَ الحكمُ مقروناً بمناسبٍ فهِمْنَا التعليلَ به، ففي هذه المواضِع يدلُّ على أنَّ الوصفَ معتبرٌ في الحكمِ لكنّه يُحتملُ:

أنْ يكونَ اعتبارُه لكونِه علَّةً في نفسهِ.

ويُحتَملُ أنّ اعتبارَهُ لتضَمُّنِه للعلَّةِ نحوَ: نَهْيهِ عن القضاءِ مع الغضبِ، ينبِّهُ على أنّ الغضبَ علَّةٌ لا لذاتِه؛ بل لما يتضمنُه من الدهشةِ المانعةِ استيفاء الفكرِ حتى يَلتحِقَ به الجائعُ والحاقِنُ(٢).

ويُحْتَمل أنَّ ترتيبَه فسادَ الصومِ على الوِقاع لتضمُّنِه إفسادَ الصومِ حتى يتعدَّى إلى الأكلِ والشربِ، والظاهرُ الإضافةُ إلى الأصلِ، فصرفُه عن ذلك إلى ما يتضمنُه يحتاجُ إلى دليلٍ(٣).

---

(١) أي: من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلَّة.

(٢) الحاقن في اللغة: هو «الذي له بول شديد».

(٣) والمعنى: أن الظاهر هو إضافة الحكم إلى الوصف الذي اقترن به، فيكون هو أصل العلَّة فيه؛ كالوقاع الذي علَّق النبي ﷺ عليه الحكم، وهو إيجاب الكفارة، ولا يصرف التعليل به إلى ما تضمَّنه؛ كإفساد الصوم مثلاً، إلا بدليل يدلُّ على هذا الصرف.

القسم الثاني[1]: ثبوتُ العلَّةِ بالإجماعِ:

كالإجماع على تأثيرِ الصِّغرِ في الولايةِ[2].

وكالإجماع على أنَّ عِلَّةَ منع القاضي من القضاءِ وهو غضبانٌ: اشتغالُ قلبه عن الفكرِ والنظرِ في الدليلِ والحكمِ، وتغيُّر طبعِه عن السكونِ والتَلبُّثِ للاجتهادِ.

وكتأثيرِ تلفِ المالِ تحتَ اليدِ العاديَّةِ في الضمانِ، فإنَّه يؤثِّرُ في الغصْبِ إجماعاً، فيقيسُ السارقَ ـ وإنْ قُطعَ ـ على الغاصبِ لاتفاقِهما في العلَّةِ المؤثِّرةِ في محلِّ الوفاقِ إجماعاً، فلا تصحُّ المطالبةُ بتأثيرِ العلَّةِ في الأصلِ للاتِّفاقِ عليها.

وإنْ طولبَ بتأثيرِها في الفرعِ فجوابُه: أنْ يقالَ: القياسُ لتعديةِ حكمِ العلَّةِ من موضع إلى موضع، وما من تعديةٍ إلا ويتوجَّهُ عليها هذا السؤالُ، فلا يُفْتحُ هذا البابُ. بل يكلَّفُ المعترضُ الفرقَ أو التنبيهَ على مثار خَيالِ الفرْقِ[3].

وكذلك لو قال: الأُخُوَّةُ من الأبوين أثَّرتْ في التقديمِ في الميراثِ إجماعاً، فلتؤثِّر في التقديمِ في النكاحِ[4].

---

(١) أي: من الأدلَّة الشرعية التي تثبت بها العلَّة.

(٢) أي: انعقد الإجماع على أن الصغر علَّة الولاية في المال، فيقاس عليه الولاية في النكاح مثلاً.

(٣) أي: يطلب المستدلُّ من المعترض بيان الفرق بين الأصل والفرع، فإن لم يبيِّن ردت دعواه، وإن بيَّن نظر المجتهد، فإن كان الفرق غير مؤثِّر فلا اعتبار له وصحَّ القياس، وإن كان مؤثِّراً بطل القياس.

(٤) والمعنى: أن الإجماع على أن الأخ لأبوين مقدَّم في الميراث على الأخ لأب، فكذا في ولاية النكاح، فإن سلَّم المعترض بالتماثل بين الميراث =

أو قال: الصغرُ أثَّرَ في ثبوتِ الولايةِ على البكرِ، فكذلك على الثيِّبِ[(١)].

القسم الثالث[(٢)]: ثبوتُ العلَّةِ بالاستنباطِ، وهو ثلاثةُ أنواعٍ:

أحدها: إثباتُ العلَّةِ بالمناسبةِ وهو: أنْ يكونَ الوصفُ المقرونُ بالحكمِ مناسباً[(٣)].

ومعناه[(٤)]: أنْ يكونَ في إثباتِ الحكمِ عَقيبَهُ مصلحةٌ.

ولا يُعتبرُ أنْ يكونَ مَنشأً للحِكْمةِ؛ كالسفرِ مع المشقَّةِ[(٥)] بل متى كان في إثباتِ الحكمِ عَقيب الوصف مصلحةٌ فيكونُ مناسباً، كالحاجةِ مع البيعِ، والشكرِ مع النعمةِ، فيدلُّ ذلك على التعليلِ به؛ إذْ قد علمنَا أنَّ الشارعَ لا يُثبتُ حكماً إلا لمصلحةٍ، فإذا رأينا الحكمَ مفضياً إلى

= والنكاح ارتفعت المعارضة، وإن أبدى فرقاً بينهما فقال: الإرث مستحقٌّ بالقرابة، وولاية النكاح مستحقَّة بالعصوبة، فيستوي فيها الأخ لأبوين والأخ لأب، ولا تأثير فيها للأمومة، بخلاف الميراث، فإن لها تأثيراً في الترجيح.

(١) بجامع الصغر في كلٍّ منهما، فإن سلَّم المعترض، وإلا طولب ببيان الفارق المؤثِّر بينهما.

(٢) أي: من أقسام الأدلَّة الشرعية التي تثبت بها العلَّة.

(٣) أي: يكون الوصف مناسباً للحكم، فيكون علَّة له.

(٤) أي: ضابط الوصف المناسب.

(٥) أي: لا يشترط أن يكون الوصف منشأ للحكمة، فقد يكون، وذلك كالسفر، فإنه أنشأ المشقَّة، التي هي الحكمة في الترخص بالإفطار، وقصر الصلاة، وقد لا يكون ولكن تظهر عنده، وذلك كالغِنَى فإنه الوصف الموجب للزكاة، وتظهر الحكمة من إيجاب الزكاة على الأغنياء هي مواساة الفقراء.

مصلحةٍ في محلٍّ غلبَ على ظننا أنّه قصدَ بإثباتِ الحكمِ تحصيلَ تلكَ المصلحةِ، فيعَلَّلُ بالوصفِ المشتملِ عليها.

إذا ثبتَ هذا فالمناسبُ ثلاثةُ أنواعٍ: مؤثرٌ، وملائمٌ، وغريبٌ(١).

فالمؤثرُ: ما ظهرَ تأثيرُه في الحكمِ بنصٍّ أو إجماعٍ، وهو شيئان:

أحدهما: ما يَظهرُ تأثيرُ عينه في عينِ الحكمِ، كقياسِ الأَمَةِ على الحرةِ في سقوطِ الصلاةِ بالحيضِ، لما فيه من مشقةِ التكرارِ: إذْ قد ظهرَ تأثيرُ عينِه في عينِ الحكمِ بالإجماع، لكن في محلٍّ مخصوصٍ فعدَّيْناهُ إلى محلٍّ آخرَ، وهذا لا خلافَ في اعتبارِه عند القائلينَ بالقياسِ.

ومِن خاصِّيته(٢): أنه لا يَحتاجُ إلى نفيِ ما عداهُ في الأصلِ، ولو ظهرَ في الأصل مؤثِّرٌ آخر لم يَضُرَّ، بل يُعلَّلُ بهما؛ فإنَّ «الحيضَ» و«العِدةَ» و«الرِدةَ» قد تجتمعُ في امرأةٍ ويُعلَّلُ تحريمُ الوطء بالجميع. وهو قسمان(٣):

أحدهما: أنْ يظهرَ تأثيرُ عينِه في عينِ ذلك الحكمِ، فهو الذي يقالُ: إنَّه في معنى الأصلِ، وربما يُقرُّ به منكرو القياسِ، إذ لا يبقى

---

(١) هذه أقسام المناسب من حيث تأثيره في الحكم وعدم تأثيره، وهي ثلاثة:
النوع الأول: المؤثِّر، وسمي بذلك لظهور تأثيره في الحكم عيناً وجنساً.
النوع الثاني: الملائم، وسمي بذلك لأنه موافق لما اعتبره الشارع.
النوع الثالث: الغريب وسمي بذلك لقلَّة الْتِفَاتِ الشارع إليه في تصرفاته، فبقي لقلَّة وقوعه؛ كالغريب بين أهل البلد.

(٢) أي: هذا النوع.

(٣) أي: ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم قسمان.

بينَ الفرعِ والأصلِ مبايَنَةٌ إلَّا تَعدُّدَ المحلِّ؛ كقولنا: «إذا ثبتَ أنَّ الكيلَ علَّةٌ في تحريمِ الربا في البرِّ، فالزبيبُ ملحقٌ به» ويكون هذا كظهورِ أثرِ الوقاعِ في إيجابِ الكفَّارةِ على الأعرابي فالتركيُّ والهنديُّ في معناه.

الشيء الثاني: أنْ يظهرَ أثرُ عينِه في جنسِ ذلك الحكمِ، كظهورِ أثرِ الإخْوَة من الأبوينِ في التقديمِ في الميراثِ، فيقاسُ عليه ولايةُ النكاحِ، فإنَّ الولاية ليستْ هي عينَ الميراثِ لكنْ بينهما مجانسةٌ[(١)].

النوع الثاني[(٢)]: الملائمُ، وهو: ممَّا ظهرَ تأثيرُ جنسِه في عين الحكمِ؛ كظهورِ أثرِ المشقَّةِ في إسقاطِ الصلاةِ عن الحائضِ، فإنَّه ظهرَ تأثيرُ جنسِ الحرجِ في إسقاطِ قضاءِ الصلاةِ؛ كتأثيرِ مشقَّةِ السفرِ في إسقاطِ الركعتينِ الساقطتينِ بالقصرِ.

النوعُ الثالث[(٣)]: الغريبُ، وهو: ما ظهرَ تأثيرُ جنسِه في جنسِ ذلك الحكمِ؛ كتأثيرِ جنسِ المصالحِ في جنس الأحكامِ.

ثم للجنسيةِ مراتبُ بعضُها أعمُّ مِن بعضٍ[(٤)]:

فإنَّ أعمَّ الأوصافِ: كونُه حكماً، ثمّ ينقسمُ إلى: إيجابٍ وندبٍ وتحريمٍ وإباحةٍ وكراهيةٍ.

ثم الواجبُ ينقسمُ إلى: عبادةٍ وغيرِ عبادةٍ.

---

(١) أي: تجتمع الولاية والميراث في جنس واحد هو التقديم؛ أي: تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب؛ لكنهما لا يجتمعان في النوع لأنهما مختلفان.

(٢) أي: من أنواع المناسب.

(٣) أي: من أنواع المناسب.

(٤) يقصد بيان مراتب جنس الوصف المؤثِّر في الحكم، وجنس الحكم، ليعلم بذلك معرفة أنواع تأثير الأوصاف في الأحكام، وبدأ ببيان مراتب الحكم.

والعبادةُ تنقسمُ إلى: صلاةٍ وغيرها[١]. فما ظهرَ تأثيرُه[٢] في الصلاةِ الواجبةِ أَخَصُّ مما ظهرَ في العبادةِ[٣]، وما ظهرَ في العبادةِ أخصُّ مِمَّا ظهرَ في الواجبِ[٤]، وما ظهرَ في الواجبِ أَخَصُّ مما ظهرَ في الأحكامِ[٥].

وفي المعاني[٦] أعمُّ أوصافِه: أَنَّه وصفٌ يُناطُ الحكمُ بجنسِه حتى يدخَلَ فيه الاشتباهُ[٧] وأَخَصُّ منه[٨] كونه مصلحة.

وأَخَصُّ منه[٩]: كونه مصلحةً خاصَّةً كالردعِ[١٠] أو سدِّ الحاجةِ[١١].

---

(١) والمراد: أن الحكم يقع على مراتب أربعة: **الأولى**: كونه حكماً. **الثانية**: كونه واجباً. **الثالثة**: كونه عبادة أو غير عبادة. **الرابعة**: كونه صلاة.

(٢) أي: الوصف الذي ظهر تأثيره.

(٣) لأن العبادة تشمل الصلاة وغيرها من العبادات.

(٤) لأن الواجب توصف به العبادة وغيرها.

(٥) لأن الأحكام منها الواجب وغير الواجب.

(٦) بعد أن بيَّن أن مراتب الحكم أربعة، يبيِّن هنا أن مراتب الوصف أربعة أيضاً: **الأولى**: كونه وصفاً، وهذه أعمُّ المراتب؛ لأن الوصف أعمُّ من أن يكون مناطاً للحكم أو لا يكون، فكلُّ مناطٍ وصفٌ وليس كلُّ وصفٍ مناطاً. **الثانية**: كون الوصف مناطاً، فهو أعمُّ من أن يكون مصلحة أو لا يكون، وعليه: فكلُّ مصلحة مناطٌ للحكم، وليس كل مناط مصلحة. **الثالثة**: كون الوصف مصلحة عامَّة؛ أي: متضمِّنة نفعاً مطلقاً. **الرابعة**: كون الوصف مصلحة خاصَّة.

(٧) أي: يلتبس على المجتهد من جهة هل هو المناط المناسب للحكم، أو لا؟ فيتأمَّل حتى يغلب على ظنه أنه لا مناط للحكم سواه.

(٨) أي: من الوصف.

(٩) أي: من المصلحة العامَّة.

(١٠) المراد بالردع: كلُّ وصف يترتَّب عليه الزجر من الإقدام على ارتكابه؛ كالسرقة، فإن ردع السارق بإقامة حدِّ القطع عليه حتى لا يعود فيه مصلحة خاصَّة به.

(١١) المراد بسدِّ الحاجة: أي: سدُّ حاجة الفقير عن طريق الزكاة فيه مصلحة خاصَّة به.

فلأجلِ تفاوتِ درجاتِ الجنسيةِ في القُربِ والبُعدِ تتفاوتُ درجاتُ الظنِّ، والأعلى مقدَّمٌ على ما دونه[١].

وقيل: بل الملائمُ: ما ظهرَ تأثيرُ جنسِه في جنسِ الحكمِ، كتأثيرِ المشقَّةِ في التخفيفِ[٢].

والغريبُ: الذي لم يظهرْ تأثيرُه ولا ملاءمتُه لجنسِ تصرفاتِ الشرع، كقولِنا: الخمرُ إنَّما حُرِّمَ لكونه مسكراً، وفي معناه: كلُّ مسكرٍ، ولم يظهرْ أثرُ السُّكْرِ في موضعٍ آخر[٣] لكنَّه مناسبٌ اقترنَ الحكمُ به.

وقولنا: المبتوتةُ في مرضِ الموتِ ترثُ؛ لأنَّ الزوجَ قصد الفِرارَ من الميراثِ، فعورضَ بنقيضِ قصدِه قياساً على القاتلِ لمّا استعجلَ الميراثَ عورض بنقيضِ قصدِه، فإنَّا لم نَرَ الشارعَ التفتَ إلى مثل هذا في موضعٍ آخرَ[٤]، فتبقى مناسبةً مجرَّدةً غريبةً.

---

(١) والمعنى: أن درجات الظنِّ لدى المجتهد تتفاوت في القرب والبعد تبعاً لتفاوت كلٍّ من الحكم والوصف في العموم والخصوص، فيرجَّح الأقرب على الأبعد، ترجيحاً للأعلى على ما دونه.
وهي ثلاث درجات: **الدرجة الأولى**: تأثير الأَخَصِّ في الأَخَصِّ فإن ذلك من أعلى أنواع التأثير، لكونه قد تمحَّضت فيه الأَخَصِّيَّةُ. **الدرجة الثانية**: تأثير الأَخَصِّ في الأَعَمِّ، أو الأَعَمُّ في الأَخَصِّ، لكون كلٍّ واحد منهما فيه قوَّة من جهة الأَخَصِّيَّةِ، وضَعْفٌ من جهة الأَعَمِّيَّة. **الدرجة الثالثة**: تأثير الأعمِّ في الأعمِّ، وهذا أدنى أنواع التأثير؛ لكونه قد تمحَّضت فيه الأَعَمِّية.

(٢) أي: كتأثير جنس المشقَّة في جنس التخفيف.

(٣) أي: لا شاهد له باعتبار جنس الإسكار في جنس التحريم.

(٤) حيث ظلَّ مقصوراً على النزر اليسير جداً من الوقائع، ولهذا سمِّي مناسباً غريباً لندرته في أحكام الشريعة.

وقد قصرَ قومٌ القياسَ على المؤثِّرِ[١]؛ لأنَّ الجزمَ بإثباتِ الشارعِ الحكمَ رعايةً لهذا المناسبِ تحكُّمٌ[٢]، إذ: يحتملُ أنْ يكونَ الحكمُ ثبتَ تعبُّداً، كتحريمِ الميتةِ، والخنزيرِ، والدمِ، والحُمرِ الأهليةِ، وكلِّ ذي نابٍ من السباعِ، مع إباحةِ الضبِّ والضبعِ[٣].

ويحتملُ أنْ يكونَ لمعنى آخرَ مناسبٍ لم يظهر لنا.

ويحتملُ أنْ يكونَ للإسكارِ، فهذه ثلاثُ احتمالاتٍ، فالتعيينُ تحكُّمٌ بغيرِ دليلٍ، ووهمٌ مجرَّدٌ مستندُه أنَّه لم يظهرْ إلا هذا.

وهذا غلطٌ؛ فإنَّ عدمَ العلمِ ليس علماً بعدمِ سببٍ آخر، وبمثل هذا القولِ بطلَ القولُ بالمفهومِ[٤].

وهذا لا ينقلبُ في المؤثِّرِ[٥] فإنَّه عُرفَ كونُه علَّةً بإضافةِ الحكمِ إليه نصّاً أو إجماعاً.

---

(١) ولا يصحُّ في الملائم والغريب.

(٢) أي: لو جزمنا بأن الشارع أثبت الحكم في الأصل بوصف ملائم أو غريب لكان تحكُّماً.

(٣) فكلٌّ من التحريم والحلِّ حكم تعبُّدي لا يقاس عليه، فكذلك الشأن في الخمر قد يكون تحريمه تعبُّدياً، فلا يقاس عليه النبيذ بحجَّة أنه ملائم له لوجود صفة الإسكار فيه، فالقياس يكون تحكُّماً بلا دليل.

(٤) والمراد: أن قولهم: «إنه لم يظهر لنا إلا هذا الوصف فأنطنا الحكم به» استند القائلون بالمفهوم في الاحتجاج بمثله حيث قالوا: «إنه لا بدَّ من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذاً هو الباعث»، فأبطل المعترضون هذا الاحتجاج بقولهم: «بمَ عرفتم أنه لا باعث سواه؟ فقد يوجد ولم يظهر لكم، وعدم العلم ليس علماً بالعدم».

(٥) أي: هذه الاحتمالات الثلاثة لا ترد على الوصف المؤثر.

قلنا: لا يصحُّ ما ذكروه[١] لوجهين:

أحدهما: أنَّا قد علمنَا من أقيسةِ الصحابةِ ﵃ في اجتهاداتِهم أنَّهم لم يشترطوا في كلِّ قياسٍ كونَ العلَّةِ معلومةً بنصٍّ أو إجماعٍ.

والثاني: أنَّ المطلوبَ غلبةُ الظنِّ، وقد حصلَ، فإنّ إثباتَ الشرعِ الحكمَ على وَفقِه يشهدُ لملاحظةِ الشرعِ له، وهذا الاحتمالُ راجحٌ على احتمالِ التحكُّم بما رددنا به مذهبَ منكري القياسِ كما في المؤثِّرِ، فإنّ العلَّةَ إذا أُضيفَ إليها الحكمُ في محلٍّ احتملَ اختصاصَها به، وبه اعتصمَ نفاةُ القياسِ[٢].

لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابةِ اتباعُ العللِ واطِّراحُ التعبُّد مهما أمكنَ، فكذا ههنا ولا فرقَ.

وقولُهم: «يُحتمَلُ أنَّ ثَمَّ مناسباً آخرَ»، فهو وهمٌ محضٌ، وغلبةُ الظنِّ في كلِّ موضعٍ تستندُ إلى مثلِ هذا الوهمِ، وتعتمد انتفاء الظهورِ

---

(١) وهو قصر القياس على المؤثِّر فقط.

(٢) أي: إذا رأينا الشارع قد ربط الحكم بوصف ظهر لنا بأنه ملائم أو غريب غلب على ظننا أنه سبب ذلك الحكم، وإلا لَما لحظه الشارع والتفت إليه، وحيث إن العمل بالظن الغالب واجب، فوجب اعتبارهما كما وجب اعتبار المؤثِّر.

وهذا الاحتمال وهو اعتبار الملائم والغريب راجح على احتمال التحكم وهو اعتبار المؤثِّر فقط، وذلك لأن الصحابة ﵃ كانوا لا يقصرون الأحكام على محالِّها فقط بحجَّة أن الحكم تعبُّدي، بل كانوا يوسعون مجاري الأحكام في الفروع المشابهة للأصلِ ما أمكنهم ذلك. فهم قد اعتبروا الوصف مطلقاً من غير تفريق بين المؤثِّر والملائم والغريب، وبهذا رددنا مذهب منكري القياس وما اعتصموا به من دليل.

في معنى آخرَ لو ظهرَ لبطلَ الظنُّ(١).

ولو فُتحَ هذا البابُ لم يستقمْ قياسٌ، فإنَّ المؤثِّرةَ إنَّما تَغْلِبُ على الظنِّ لعدمِ ظهورِ الفرقِ ولعدمِ ظهورِ معارضٍ(٢).

وصيغُ العمومِ والظواهر إنَّما تَغْلِبُ على الظنِّ بشرطِ انتفاءِ قرينةٍ مخصِّصةٍ لو ظهرت لزالَ الظنُّ، وإذا لم تظهرْ جازَ التعويلُ عليه(٣).

ولم يظهرْ لنا من الصحابةِ إلا اتباعُ الرأيِ الأغلبِ، ولم يضبطوا أجناسَه ولم يميِّزوا جنساً عن جنسٍ، فمهما سلّمتُمْ غلبةَ الظنِّ وجبَ اتِّباعه(٤).

---

(١) هذا هو الوجه الأول من الجواب، ومفاده: أن احتمال وصف مناسب آخر بدون إثباته وإظهاره لا يؤثِّر في الوصف المناسب الذي غلب على ظننا، ولو أظهر فإنه ينظر فيه: إن كان أقوى من الظاهر لنا، قدَّمناه على ما ظنناه، وإلا رددناه. أما مجرد احتمال وجود وصف فهذا لا يلتفت إليه.

(٢) هذا هو الوجه الثاني من الجواب، ومفاده: أنه لو فتح هذا الباب وهو ردُّ ما غلب على الظنِّ بمجرَّد احتمال وجود وصف آخر لم يستقم؛ أي: قياس، حتى ولو كان الوصف مؤثِّراً وهو ما قصرتم القياس عليه.
وذلك لأن المؤثِّر إنما يغلب على الظن مناسبته للحكم لسببين: **الأول**: عدم ظهور الفرق بين الأصل والفرع، **والثاني**: عدم ظهور وصف آخر معارض، فإذا ظهر وصف آخر، لم يبق المؤثِّر محلّاً لغلبة الظنِّ.

(٣) هذا هو الوجه الثالث من الجواب، ومفاده: أن صيغ العموم وبقية الظواهر؛ كالأمر والنهي، إنما تحمل بغلبة الظن على مقتضاها اللغوي من الاستغراق والإيجاب والتحريم، ما لم تظهر قرينة بخلاف ذلك، فإن ظهرت زال الظن، وإلا عوَّل عليه، فكذلك هنا، حيث يعوَّل على الظنِّ الغالب بما ظهر لنا مناسبته ما لم يظهر سواه.

(٤) هذا هو الوجه الرابع من الجواب، ومفاده: أن الصحابة ﷺ كانوا يتَّبعون ما غلب على ظنِّهم أنه المناسب ويجعلونه مناطاً للحكم. من غير ضبط =

وقولُهم: «هذا وهمٌ» لا يصحُّ؛ فإنَّ الوهمَ: ميلُ النفسِ من غيرِ سببٍ[١]، والظنُّ: ميلُها بسببٍ، وهذا الفرقُ بينهما.

ومَنْ بنى أمرَه في المعاملاتِ على الظنِّ كان معذوراً[٢]. ومن بناه على الوهمِ سُفِّه.

ولو تصرّفَ في مالِ اليتيمِ بالظنِّ لم يضمنْ[٣] ولو تصرَّفَ بالوهمِ ضمنَ.

وقد بيَّنَّا الظنَّ ههنا فيجبُ البناءُ عليه[٤] والله أعلم.

النوعُ الثاني في إثباتِ العلَّةِ: السَّبر[٥].

قال أبو الخطابِ: ولا يصحُّ[٦] إلا أنْ تُجمِعَ الأُمَّةُ على تعليلِ

= لجنس هذا الوصف باسم معيَّن، وإذا سلَّمتم ذلك وجب أن تتَّبعوا الظنَّ الغالب في المناسب مطلقاً سواء كان مؤثراً أو ملائماً أو غريباً.

(١) أي: من غير مسوِّغ شرعي.

(٢) أي: فيما أخطأ ظنُّه فيه.

(٣) لكون غلبة الظنِّ معتبرة شرعاً.

(٤) أي: قد بيَّنّا أن الظنَّ هو ميل النفس إلى الشيء بسبب راجح، فيُبنى عليه: أنه إذا غلب على الظنِّ أن المناسب هو الملائم أو الغريب اعتُدَّ به كما يُعتَدُّ بالوصف المؤثِّر.

(٥) هذا هو المسلك الثاني من مسالك العلَّة، ويسمى بالسبر فقط، وبالتقسيم فقط، وبهما معاً وهو الأكثر. والسبر لغة: الاختبار، والتقسيم لغة: حصر الأوصاف ـ ومعنى السبر والتقسيم: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل واختبار صلاحيتها للتعليل به، وإبطال ما لا يصلح، وإبقاء الصالح للتعليل.

(٦) هذا شرط السبر عند أبي الخطاب، وهو أن تجمع الأُمَّة على أن الأصل معلّلاً وليس تعبُّدياً.

أصلٍ ثم يختلفونَ في علَّته فيبطلُ جميعُ ما قالوه إلا واحدةً فيُعلمُ صحَّتُها كيلا يخرجَ الحقُّ عن أقاويلِ الأُمَّةِ.

فنقولُ: الحكمُ معلَّلٌ ولا علَّةَ إلا كذا أو كذا، وقد بطلَ أحدُهما فيتعينُ الآخرُ.

مثالُه: الربا يَحْرُمُ في البرِّ بعلَّةٍ، والعلَّةُ: «الكيلُ أو القوتُ أو الطُّعمُ»، وقد بطلَ التعليلُ بالقوتِ والطعمِ، يثبتُ أنَّ العلَّةَ: الكيلُ.
فيحتاجُ إلى ثلاثةِ أمورٍ[1]:

أحدها: أنَّه لا بدَّ مِن علَّةٍ، ودليلُه: الإجماعُ على أنّ الحكمَ معلَّلٌ فإنْ لم يكنْ مجمعاً عليه لم يلزمْ مِن إفسادِ جميعِ العللِ إلا واحدةً صحَّتُها، لجوازِ أنْ يكونَ الحكمُ ثابتاً تعبُّداً؛ إذْ لم يوجدْ من الدليلِ على صحَّتِها إلا خُلُو المحلِّ عمَّا سواها، والوجودُ المجرَّدُ[2] لا يكفي في التعليلِ.

وقولُ المستدلِّ[3]: بحثتُ في المحلِّ فلم أعثرْ على ما يصلحُ للتعليلِ، ليس بأَوْلَى من قولِ خصمِه: بحثتُ في الوصفِ الذي ذكرتَه فلم أعثرْ فيه على مناسبةٍ أو ما يصلُح به للتعليلِ فيتعارضُ الكلامان.

الأمر الثاني[4]: أن يكون سَبْرُهُ حاصراً لجميعِ ما يُعلَّلُ به:

إمّا بموافقةِ خصمِه.

وإمّا بأن يسبُرَ حتى يعجِزَ عن إبرازِ غيرِه.

---

(١) أي: يحتاج السبر إلى ثلاثة أمور. هي شروط السبر.
(٢) أي: مجرد وجود العلَّة لا يكفي للتعليل، بل لا بدَّ من دليل على صحَّتها.
(٣) هذا دليل لقوله: «والوجود المجرَّد لا يكفي في التعليل».
(٤) أي: من الأمور التي لا يصلح السبر إلا بها.

فإنْ كان مناظراً كفاهُ أن يقولَ: هذا منتهى قدرتي في السبرِ، فإن شاركتني في الجهلِ بغيرِه لزمكَ ما لزمني، وإن اطَّلعتَ على علَّةٍ أخرى فيلزمُكَ إبرازُها لننظرَ في صحَّتِها، فإنَّ كِتْمانَها حينئذٍ عنادٌ وهو مُحرَّمٌ، وصاحبُها إما كاذبٌ وإما كاتمٌ لدليلٍ مَسَّتِ الحاجةُ إلى إظهارِه؛ وكلاهما محرَّمٌ.

الثالث[١]: إبطالُ أحدِ القسمينِ، وله في ذلكَ طريقان:

أحدهما: أنْ يبيِّنَ بقاءَ الحكم بدونِ ما يحذفُه، فيبيّنَ أنّه ليس مِن العلَّةِ، إذ لو كانَ منها لم يثبتِ الحكمُ بدونه[٢].

الثاني: أنْ يبيِّنَ أنَّ ما يحذفُه مِن جنسِ ما عهدنَا من الشارع عدمَ الالتفاتِ إليه في إثباتِ الأحكامِ كالطولِ والقِصَرِ والسوادِ والبياضِ، أو عُهِدَ منه الإعراضُ عنه في جنسِ الأحكامِ المختلَفِ فيها كالذكوريةِ والأنوثيةِ في سرايةِ العتقِ.

ولا يكفيه في إفسادِ علَّةِ خصمِه النقضُ[٣]؛ لاحتمالِ أنْ يكونَ

---

(١) أي: من الأمور التي لا يصحُّ السبر إلا بها، ومفاده: أن القائس حصر الحكم من علَّتين فقط، وبعد النظر أبطل إحداهما فتعيَّنت الأخرى، وله في الإبطال طريقان.

(٢) أي: إذا أتى المعترض بعلَّة زائدة على علَّة المستدلِّ، فبيَّن المستدلُّ عدم صلاحيتها، وذلك ببقاء الحكم بدونها. مثال ذلك أن يقول الشافعي أو الحنبلي: يصحُّ أمان العبد؛ لأنه صادر عن عاقل مسلم غير متَّهم، فصحَّ قياساً على الحرِّ. فيقول المعترض الحنفي: هناك وصف آخر هو الحرية، وهو مفقود في العبد، فلا يصحُّ القياس، فيقول المستدلُّ: إنه وصف ملغى بالعبد المأذون له.

(٣) وهو وجود العلَّة مع تخلُّف الحكم؛ أي: لا يكفي لإبطال علَّة الخصم =

جزءاً من العلَّةِ أو شرطاً فيها فلا يستقلُّ بالحكمِ ولا يلزمُ من عدمِ استقلالِه صحَّةُ علَّةِ المستدلِّ بدونه.

ولا يكفيه أيضاً أنْ يقولَ: بحثتُ في الوصفِ الفلانيّ فما عثرتُ فيه على مناسبةٍ فيجبُ إلغاؤه، فإنّ الخصمَ يعارضُه بمثلِ كلامِه فيَفْسُدُ[1]، فإنْ بيَّنَ[2] مع ذلكَ صلاحيةَ ما يدَّعيه علَّةً أو سُلِّمَ له ذلك بموافقةِ خصمِه فذلك يكفيه ابتداءً بدونِ السبرِ، فالسبرُ إذاً تطويلُ طريقٍ غيرِ مفيدٍ فلنصطلحْ على ردِّه.

وقال[3] بعضُ أصحابِ الشافعي: يكفيه ذلك.

وقال[4] بعضُ المتكلِّمين: إذا اتَّفقَ خَصمان على فسادِ تعليلِ مَنْ سواهُما، ثمَّ أفسدَ أحدُهما علَّةَ صاحبه، كان ذلك دليلاً على صحَّة علتِه[5].

وليس بصحيحٍ[6]؛ فإنّ اتفاقَهما ليس بدليلٍ على فسادِ قولِ مَنْ خالفهما، والذي فَسَدَتْ علَّتُه منهما يعتقدُ فسادَ علَّةِ خصمِه الحاضرِ

= أن يقول: كيف يكون وصفاً وقد تخلَّف الحكم عنه؟

(١) أي: يفسد قول المستدلِّ.
(٢) أي: المستدل.

(٣) هذا هو المذهب الثاني: وهو أن المستدلَّ يكفيه أن يقول للمعترض: بحثت في وصفك فلم أعثر فيه على مناسبة للحكم. فيجب إلغاؤه.

(٤) هذه مسألة جديدة، وهذا هو المذهب الأول فيها.

(٥) مثاله: أن يقول المالكي مثلاً أن علَّة تحريم الربا في البرِّ هي الطعم، ويقول الشافعي هي الادِّخار، ويقول الحنبلي هي الكيل. فلو اتَّفق المالكي والحنبلي على فساد علَّة الشافعي، ثم أفسد الحنبلي علَّة المالكي، فهل هذا دليل على صحَّة علَّة الحنبلي وهي الكيل؟ فيه مذهبان: هذا أحدهما.

(٦) هذا هو المذهب الثاني.

كاعتقادِهِ فسادَ علَّةِ الغائب، فيتساوى عنده الأمرُ فيهما، فلا يتعيّنُ عندَهُ صحَّةُ إحداهُما ما لم يكُنِ الحكمُ مُجْمَعاً على تعليلِه، ويبطلُ جميعُ ما قيل إنّه علَّةٌ، والله أعلم.

النوعُ الثالثُ في إثباتِ العلَّةِ(١): أنْ يوجدَ الحكمُ بوجودِها ويُعدَم بعدمِها، كوجودِ التحريم بوجودِ الشدةِ في الخمرِ، وعدمِه بعدمِها. فإنّه(٢) دليلٌ على صحةِ العلَّة العقليةِ وهي موجبةٌ، فأوْلى أن يكونَ دليلاً على الشرعيةِ وهي أمارةٌ.

ولأنّه(٣) يغلبُ على الظنِّ ثبوتُ الحكمِ مستنداً إلى ذلك الوصفِ، فإننا لو رأينَا رجلاً جالساً، فدخلَ رجلٌ، فقامَ عند دخولِه ثم جلسَ عند خروجِه، وتكرّرَ منه غلبَ على ظنِّنا أنَّ العلَّةَ في قيامِه: دخولُه.

فإنْ قيل(٤): الوجودُ عندَ الوجودِ طردٌ محضٌ، وزيادةُ العكسِ لا تؤثِّرُ، إذ ليس بشرطٍ في العللِ الشرعيةِ.

---

(١) أي: المسلك الثالث: الدوران، ويسمى بالدوران الوجودي والعدمي، وبالدوران فقط، وبالطرد والعكس.
وقد اختلف العلماء في إفادته العلِّية. فقال قول: يفيد العلِّية؛ لأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف؛ كما مثل ابن قدامة.
وقال قوم: لا يفيد العلِّية، لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلَّة وليس هو العلَّة، وقد استدلّوا على ذلك بأربعة أدلة ذكرها ابن قدامة.

(٢) هذا هو الدليل الأول، وهو القياس. فكما أن الدوران دليل على صحَّة العلَّة العقلية، فكذا هو دليل على صحَّة العلَّة الشرعية.

(٣) هذا هو الدليل الثاني.

(٤) هذا الاعتراض هو الدليل الأول للقائلين بعدم إفادة الدوران للعلِّية، وهو المذهب الثاني، ومفاده: أن الدوران لا يخلو من حالين: **الأول**: وجود الحكم عند وجود الوصف، وهذا طرد محض، وهو غير مؤثِّر. =

ولأنّ(١) الوصفَ يَحتملُ أنْ يكونَ ملازماً للعلَّةِ أو جزءاً من أجزائِها، فيوجدُ الحكمُ عند وجودِه لكون العلَّةِ ملازمةً وينتفي بانتفائِه، ويَحتملُ ما ذكرتم، ومع التعارض لا معنى للتحكُّم(٢).

ثمَّ(٣) لو كان ذلك علَّةً لأمكنَ كلُّ واحدٍ من المختلفين في علَّةِ الربا أنْ يُثْبتَ الحكمَ بثبوتِها وينفيه بنفيها(٤).

ثمَّ(٥) يَبْطُلُ هذا المعنى برائحةِ الخمرِ المخصوصةِ به مقرونة بالشدَّةِ، يزولُ التحريمُ بزوالها ويوجدُ بوجودِها وليس بعلَّةٍ.

قلنا(٦): قد بيّنا أنَّ الطردَ والعكسَ يؤثِّرانِ في غلبةِ الظنِّ، وكونُ كلِّ واحدٍ من الطردِ والعكسِ لا يؤثرُ منفرداً لا يمنعُ من تأثيرِهما

= **والثاني**: العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، وهو مفهوم من الأول، فذكره زيادة غير مؤثِّرة؛ لأنه لا يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الحكم.

(١) هذا هو الدليل الثاني للقائلين بعدم إفادة الدوران للعلِّية.

(٢) ومعنى هذا الدليل: أن الوصف الذي ارتبط به الحكم وجوداً وعدماً، لا يخلو: إما أن يكون ملازماً للعلَّة، كالقذف بالزبد بالنسبة للخمر، وإما أن يكون جزءاً للعلَّة؛ كالعمد أو العدوان بالنسبة للقصاص، وإما أن يكون هو العلَّة كالإسكار بالنسبة للخمر، ومع وجود هذه الاحتمالات فإن جَعْلَ الدوران هو المثبت للعلَّة تَحَكُّمٌ لأنه ترجيح بدون دليل.

(٣) هذا تأكيد للدليل.

(٤) أي: من غير أن يبطل أحدهما علَّة الآخر، وهذا لا يجوز.

(٥) هذا تأكيد ثانٍ للدليل، ومفاده: لو كان الدوران طريقاً إلى إثبات العلَّة لبطل هذا برائحة الخمر المقرونة بالشِّدة، فإن التحريم يزول بزوالها ويوجد بوجودها، ومع ذلك فليست الرائحة علَّةً بالاتفاق.

(٦) هذا جواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني المانعين.

مجتمعينِ، فإنَّ العلَّةَ إذا كانتْ ذاتَ وصفين لا يحصلُ الأثرُ من أحدِهما(١).

واحتمالُ(٢) شيء آخرَ لا ينفي الظنَّ ولا يمنعُ من التمسُّكِ بما ظنناهُ علَّةً ما لم يَظْهَرِ الأمرُ الآخرُ فيكونُ معارضاً.

والنقضُ(٣) برائحةِ الخمرِ غيرُ لازمٍ، فإنَّ صلاحيةَ الشيءِ للتعليلِ لا يلزمُ أنْ يُعلَّلَ به، إذ قد يمتنعُ ذلك لمعارضةِ ما هو أَوْلَى منه(٤).

وقال قومٌ(٥): إنَّما يصحُّ التعليلُ به مع السبرِ، فيقول: علَّةُ الحكمِ أمرٌ حادثٌ، ولا حادثَ إلا كذا وكذا، ويُبْطِلُ ما سواهُ.

والسبرُ(٦) إذا تمَّ بشروطِهِ استغنى عمَّا سواهُ، مع أنّه(٧) لا يلزمُ

---

(١) وذلك كالعمد والعدوان، لا يحصل الأثر بأحدهما منفرداً، فإذا اجتمعا تمَّت العلَّة.

(٢) هذا جواب عن الجزء الأول من الدليل الثاني.

(٣) هذا جواب عن الجزء الثاني من الدليل الثاني.

(٤) ولذلك رجَّحنا الإسكار على الرائحة لأنه أقوى، وجعلنا تحريم الخمر دائراً في فلكه، فحيثما وجد الإسكار وجد التحريم، وحيثما انعدم انعدم التحريم.

(٥) هذا هو المذهب الثالث في المسألة، ومفاده: أن الدوران لا يصلح للعلِّية إلا إذا كان مصحوباً بالسبر؛ أي: أن المجتهد يحصر الأوصاف الصالحة للعلِّية، ثم يختار المناسب منها الذي يغلب على ظنِّه دوران الحكم معه وجوداً وعدماً، ثم يبطل ما عداه.

(٦) جواب عن المذهب الثالث من وجهين: **الأول**: أن السبر إذا تحقَّقت شروطه الثلاثة وهي كون العلَّة مجمعاً عليها، وكون السبر حاصراً لجميع ما يعلَّل به، وإبطال ما لا يصلح. كان مستقلاً بإثبات العلَّة، ولم يتوقَّف على غيره كالدوران ونحوه.

(٧) هذا هو الوجه الثاني من الجواب.

أنْ يكونَ علَّةُ الحكمِ أمراً حادثاً، إذ يجوزُ أن تكونَ العلَّةُ سابقةً، ويقفُ ثبوتُ الحكمِ على شرطٍ حادثٍ كالحَوْلِ في الزكاةِ.

أو يكونَ الحادثُ جزءاً تمَّتِ العلَّةُ به(١).

أو يكونَ الحكمُ غيرَ معلَّلٍ(٢) والله أعلم.

ومما يشبهُ هذا: شهادةُ الأصولِ(٣)، كقولهم في الخيلِ: ما لا تَجبُ الزكاةُ في الذكورِ منفردةً لم تجبْ في الذكورِ والإناثِ، ويُسْتَدَلُّ على صحَّتها بالاطِّرادِ والانعكاسِ في سائر ما تجبُ فيه الزكاةُ وما لا تجبُ(٤).

وقولُهم(٥): مَنْ صحَّ ظهارُه صحَّ طلاقُه كالمسلمِ:

---

(١) أي: وليس بعلَّة مستقلة.

(٢) كأن يكون تعبُّدياً، ومع هذه الاحتمالات الثلاثة يبطل القول بكون العلَّة أمراً حادثاً؛ لأنه مجرَّد دعوى بلا دليل.

(٣) أي: أن شهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس تثبت بها العلِّية؛ لأنها تشبه الدوران، والمراد بالأصول الشاهدة: دلالة الكتاب أو السنة أو الإجماع على الحكم المعلَّل.

(٤) بيان الإطِّراد والإنعكاس هنا هو: أن الإبل والبقر والغنم وجبت الزكاة في ذكورها منفردة، فوجبت في ذكورها وإناثها مجتمعة، والحمير والبغال التي ورد ذكرها مقروناً بالخيل في قول الله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨]. لم تجب الزكاة في ذكورها منفردة، فلم تجب في ذكورها وإناثها مجتمعة، وبناء على ذلك فإن عدم وجوب الزكاة في ذكور الخيل شاهد لعدمها في ذكورها وإناثها.

(٥) هذا مثال آخر لبيان معنى شهادة الأصول، ومفاده: أن المسلم حين صحَّ ظهاره صحَّ طلاقه، فكذا الشأن في الذمِّي، فحيث صحَّ ظهاره، صحَّ تبعاً لذلك طلاقه، فكانت صحَّة الظهار شاهداً على صحَّة الطلاق.

ذهب القاضي(١) وبعضُ الشافعيةِ إلى صحَّتِه لشبههِ بما ذكرنا، وتغليبه على الظنِّ.

ومنعَ منه بعضُهم(٢)، والله أعلم.



---

(١) هذا هو المذهب الأول؛ وهو صحَّة التعليل بشهادة الأصول، ودليله: القياس على الدوران بجامع إثارة غلبة الظنِّ في كلٍّ منهما، فكما أن الدوران مثير لغلبة الظنِّ في ثبوت العلِّية، فكذلك شهادة الأصول تثير غلبة الظنِّ في ثبوت العلِّية ـ والظنُّ الغالب معتبر في الشريعة.

(٢) هذا هو المذهب الثاني، وهو منع كون شهادة الأصول طريقاً إلى إثبات العلِّية.
واستدلّوا بأن شهادة الأصول ليست نصّاً في العلِّية ولا إجماعاً ولا مؤثراً ولا ملائماً ولا مناسباً غريباً، وإنما هو تخيُّل بأن الفرع المشهود له مشتمل على علَّة الأصل الشاهد، والظنُّ الحاصل من التخيُّل ضعيف لا يصلح لإناطة الأحكام الشرعية به.



فَصْلٌ (*)

فأمّا الدلالةُ على صحَّةِ العلَّةِ باطِّرادِها[١]: ففاسدٌ، إذْ لا معنى له إلا سلامتُها عن مُفْسِدٍ واحدٍ هو النقضُ[٢]، وانتفاءُ المُفْسِدِ ليس بدليلٍ على الصحَّةِ، فربَّما لم يَسلمْ من مفسدٍ آخرَ، ولو سَلمتْ مِن كلِّ مفسدٍ لم يكن دليلاً على صحَّتها، كما لو سَلِمَتْ شهادةُ المجهول من جارحٍ لم تكن حجَّةً ما لم تقمْ بينةٌ معدِّلةٌ مزكِّيةٌ، فكذلك لا تَكْتفي الصحَّةُ بانتفاءِ المفسدِ، بل لا بدَّ من قيامِ دليلٍ على الصحَّةِ.

وفي الجملةِ: فنصْبُ العلَّةِ مذهبٌ يفتقرُ إلى دليلٍ كوضعِ الحكمِ، ولا يُكتفى في إثباتِ الحكمِ بأنّه لا مفسدَ له، فكذلك العلَّةُ.

(*) بدأ المؤلف رحمه الله في بيان الطرق الفاسدة في الدلالة على العلَّة.

(١) هذا المسلك هو المعروف بالطرد، ويسمى بالدوران الوجودي، وهو مختلف في صحَّة دلالته على العلَّة، فالجمهور على أنه مردود، وعليه درج المؤلف، وذهب بعض الحنفية إلى أنه حجة إن سلم من الانتقاص وجرى على الاطِّراد.

ومعنى اطِّراد العلَّة: هو استمرار حكمها في جميع محالِّها، بحيث لا تتخلَّف عن محلٍّ واحد منها، والحكم بصحَّة العلَّة بناء على دعوى الإطِّراد حكم فاسد، لا يترتَّب عليه تصحيح العلَّة.

(٢) وهو تخلُّف العلَّة عن محلِّ الحكم، والنقض بعض مفسدات العلَّة، وليس هو كلُّ مفسداتها حتى يجزم بصحَّة العلَّة عند انتفائه.

ويعارضُه أنّه لا دليلَ على الصحَّةِ[١]، واقترانُ الحكمِ[٢] بها ليس بدليلٍ على أنّها علَّةٌ، فقد يلازمُ الخمرَ لونٌ وطعمٌ ورائحةٌ يَقترِنُ به التحريمُ ويطَّردُ وينعكسُ، والعلَّةُ: الشدَّةُ.

واقترانُه بما ليس بعلَّةٍ كاقترانِ الأحكامِ بطلوعِ كوكبٍ أو هبوبِ ريحٍ[٣].

ثم للمعترضِ في إفسادِه المعارضةُ بوصفٍ مطّردٍ يختصُ بالأصلِ فلا يجدُ إلى التَّفَصِّي عنه طريقاً[٤].

ومثالُ ذلك: قولُهم في الخلِّ: مائعٌ لا يُصادُ من جنسِه السمكُ ولا تُبنى عليه القناطرُ فلا تُزالُ به النجاسةُ كالمرقِ[٥].

---

(١) أي: أن قول المستدلِّ: «هذه العلَّة صحيحة لأنه لا دليل على فسادها» منقوض بقول المعترض «بل هي فاسدة لأنه لا دليل على صحَّتها»، فيتقابل القولان.

(٢) هذا طريق ثان من الطرق الفاسدة في إثبات العلَّة، وهو الاستدلال على صحَّتها باقتران الحكم بها، وهذا ليس دليلاً على صحَّتها، فقد يقترن الحكم بما يلازم العلَّة، وهو ليس بعلَّة.

(٣) المراد بالأحكام: الأحكام الدنيوية؛ كنزول المطر، وبدأ موسم الزرع ونحوه. فليس كلُّ ما اقترن به الحكم يكون علَّة له.

(٤) والمعنى: أنه يمكن للمعترض إفساد علَّة المستدلِّ وذلك بطريق المعارضة بوصفٍ مطَّرد يختصُّ بالأصل، فلا يستطيع المستدلُّ التخلص منه.

(٥) ذكر هنا أوصافاً للخلِّ وهي كونه مائعاً، وكونه لا يصاد من جنسه السمك، وكونه لا تبنى عليه القناطر، وهذه الأوصاف قد اقترنت بالحكم وهو عدم جواز إزالة النجاسة بالخلِّ. مع أنها أوصاف طردية لا علاقة لها بالحكم، فلا تكون علَّة فيه، وإنما العلَّة الصحيحة هي كون الخلِّ ليس ماء. وعليه: لا يكون كلُّ ما اقترن بالحكم من أوصاف يصلح أن يكون علَّة.

وكذلك لو استَدَلَّ[١] على صحَّتِها بسلامتِها عن علَّةٍ تفسدُها لم يصحّ لما ذكرنا[٢].

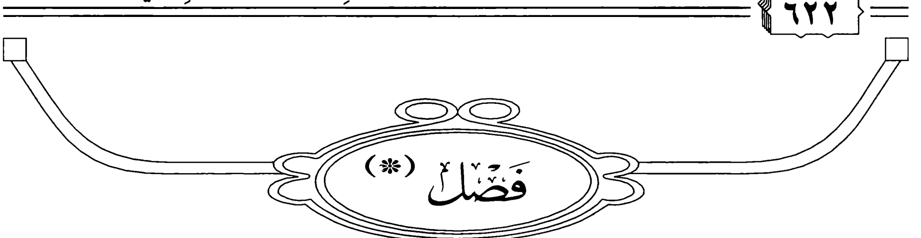
فإنْ قيل: دليلُ صحتِها: انتفاءُ المفسِد.

قلنا: بل دليلُ الفسادِ: انتفاءُ المصحِّحِ، ولا فرقَ بين الكلامينِ.



(١) أي: المستدلُّ.

(٢) وهو أنه لا بدَّ من دليل على أنها صحيحة.



فَصْلٌ (*)

متى لزمَ مِن الوصفِ المتضمنِّ للمصلحة مفسدةٌ مساويةٌ للمصلحةِ أو راجحةٌ عليها:

فقيل: إنّ المناسبةَ تنتفي(١)، فإنّ تحصيلَ المصلحةِ على وجهٍ يتضمَّنُ فواتَ مثلِها أو أكبرَ منها ليس من شأنِ العقلاءِ، لعدم الفائدةِ على تقديرِ التساوي، وكثرةِ الضررِ على تقديرِ الرجحانِ، فلا يكونُ مناسباً، إذ المناسبُ: ما إذا عُرِضَ على العقولِ السليمةِ تلقَّتهُ بالقَبولِ، فيُعلمُ أنَّ الشارعَ لم يُرِدْ بالحكمِ تحصيلاً للمصلحةِ في ضمنِ الوصفِ المعيَّنِ(٢).

وهذا غيرُ صحيحٍ(٣)؛ فإنَّ المناسبَ(٤): المتضمِّنَ للمصلحةِ،

(*) يتحدث هذا الفصل عن حكم العلَّة إذا استلزمت مفسدة، وبعضهم يسميه: «انخرام المناسبة بما يعارضها»، ولبيان ذلك نقول: إن المصلحة في الوصف إما أن تكون راجحة على المفسدة، أو تكون مساوية لها، أو أدنى منها، فإن كانت المصلحة في الوصف راجحة على المفسدة، كان الوصف مناسباً، ولا تنتفي مناسبته بالاتفاق؛ لأنه لا يخلو وصف من مفسدة، وإن كانت المصلحة في الوصف مساوية للمفسدة أو أدنى منها، فعلى مذهبين.

(١) هذا هو المذهب الأول ودليله، وهو لأكثر الأصوليين.

(٢) وحينئذٍ فلا يكون وصفاً مناسباً.

(٣) هذا هو المذهب الثاني، وحاصله: أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة، وهو مذهب أكثر الحنابلة ومنهم ابن قدامة وبعض الشافعية، وهو المختار عند المالكية. ولهم خمسة أدلَّة.

(٤) الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ـ والمصلحةُ أمرٌ حقيقيٌّ ـ لا ينعدمُ بمعارضٍ، إذ ينتظمُ من العاقلِ أنْ يقولَ: «لي مصلحةٌ في كذا يصدُّني عنه ما فيه من الضررِ من وجهٍ آخر». وقد أخبرَ اللهُ تعالى أنَّ في الخمرِ والميسرِ منافعَ، وأنَّ إثمَهما أكبرُ من نفعِهما، فلم يَنْفِ منافعَهما مع رجحانِ إثمِهما.

والمصلحةُ[(١)]: جلبُ المنفعةِ أو دفعُ المضرَّةِ، ولو أفردنَا النظرَ إليها[(٢)] غلبَ على الظنِّ ثبوتُ الحكمِ من أجلِها، وإنَّما يختلُّ ذلك الظنُّ مع النظرِ إلى المفسدةِ اللازمةِ من اعتبارِ الوصفِ الآخَرِ، فيكونُ هذا معارِضاً، إذْ هذا حالُ كلِّ دليلٍ له معارضٌ، ثم ثبوتُ الحكمِ مع وجودِ المعارضِ لا يُعدُّ بعيداً.

ونظيرُه[(٣)]: ما لو ظَفَرَ الملكُ بجاسوسٍ لعدوِه؛ فإنَّه يتعارضُ في النظرِ اقتضاءان:

أحدهما: قتلُه دفعاً لضرره.

والثاني: الإحسانُ إليه استمالةً له ليكشفَ حالَ عدوِه، فسلوكُه إحدى الطريقين لا يُعدُّ عَبثاً بل يُعدُّ جَرْياً على موجَب العقلِ.

ولذلك[(٤)] وردَ الشرعُ بالأحكامِ المختلفةِ في الفعلِ الواحدِ نظراً إلى الجهاتِ المختلفةِ؛ كالصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ فإنّها سببٌ للثوابِ من حيثُ إنّها صلاةٌ، وللعقابِ مِن حيثُ إنّها غَصبٌ، نظراً إلى المصلحةِ والمفسدةِ، مع أنّه لا يخلو: إمّا أنْ يتساويا أو يَرْجَحَ أحدُهما:

---

(١) الدليل الثاني.
(٢) أي: المصلحة.
(٣) الدليل الثالث.
(٤) الدليل الرابع.

فعلى تقديرِ التساوي لا تبقى المصلحةُ مصلحةً، ولا المفسدةُ مفسدةً[١]، فيلزمُ انتفاءُ الصحَّةِ والحرمةِ.

وعلى تقديرِ رجحانِ المصلحةِ يلزمُ انتفاءُ الحرمةِ.

وعلى تقديرِ رجحانِ المفسدةِ يلزمُ انتفاءُ الصحَّة، فلا يجتمعُ الحكمانِ معاً، ومع ذلك اجتمعا[٢]، فدلَّ على بطلانِ ما ذكروه.

ثمَّ[٣] لو قدَّرنا توقُّفَ المناسبةِ على رجحانِ المصلحةِ:

فدليلُ الرجحانِ: أنَّا لم نجدْ في محلِّ الوفاقِ مناسباً سوى ما ذكرناه.

فلو قدَّرنا الرجحان يكونُ الحكمُ ثابتاً معقولاً[٤]، وعلى تقدير عدمِه يكون تعبُّداً، واحتمالُ التعبُّدِ أبْعدُ وأنْدرُ؛ فيكونُ احتمالُ الرجحانِ أظهرَ.

ومثال ذلك: تعليلُنا وجوبَ القصاصِ على المشتركينِ في القتلِ بحكمةِ الردعِ والزجْرِ؛ كيلا يُفضي إسقاطُه إلى فتحِ باب الدماءِ.

فيعارضُ الخَصْمُ بضررِ إيجاب القتلِ الكاملِ على مَنْ لم يصدرْ منه ذلك، فيكونُ جوابُه ما ذكرنَاه[٥] والله أعلم.

---

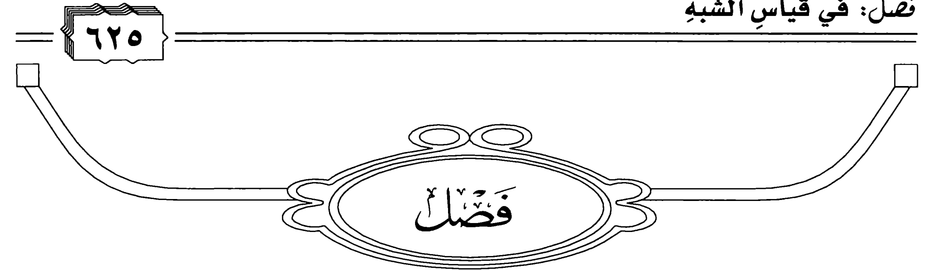
(١) فيتساقطا لتكافئهما.

(٢) حيث رتَّب الشارع الثواب على الصحَّة، والعقاب على الحرمة، وهذا دليل على أن المفسدة لا تلغي المصلحة، ويكون الوصف مناسباً.

(٣) الدليل الخامس.

(٤) أي: معقول المعنى، وإذا عقلت العلَّة انسحب الحكم إلى الفروع المماثلة، وفي هذا مصلحة كبرى.

(٥) وهو سدُّ باب الخوض في الدماء، وهي مصلحة راجحة على تلك المفسدة.



فَصْلٌ

في قياسِ الشَّبهِ

واختُلفَ في تفسيرِه، ثم في أنَّه حجَّةٌ.

فأمَّا تفسيرُه(١):

فقال القاضي يعقوبُ: هو أنْ يترددَ الفرعُ بين أصلين: حاظِرٍ ومبيح، ويكون شَبَهُهُ بأحدِهما أكثرَ، نحوَ: أنْ يُشبهَ المبيحَ في ثلاثةِ أوصافٍ، ويشبهَ الحاظِرَ في أربعةٍ؛ فنلحقَهُ بأشبهِهما به.

ومثالُه: تردُّدُ العبدِ بين الحرِّ والبهيمةِ في أنَّه يملكُ.

فمَنْ لم يُمَلِّكْهُ قالَ: حيوانٌ يجوزُ بيعه ورهنُه وهبتُه وإجارتُه، وإرثُه أَشْبَهَ الدابةَ.

ومَنْ يُمَلّكُه قال: يثابُ ويعاقَبُ وينكِحُ ويطلّقُ ويكلَّفُ أشبَهَ الحرَّ، فيُلْحَقُ بما هو أكثرهُما شَبَهاً.

وقيل(٢): الشبهُ: الجمعُ بين الأصلِ والفرعِ بوصفٍ يوهمُ اشتماله على حكمةِ الحكم من جلْبِ المصلحةِ أو دفعِ المفسدةِ(٣)،

---

(١) المراد تعريف قياس الشبه. (٢) تعريف آخر لقياس الشبه.

(٣) والمعنى: أن المجتهد جمع بين الأصل والفرع بوصف توهَّم مناسبته للحكم. ولم يصل إلى القطع أو غلبة الظنِّ تجعله مطمئناً إلى مناسبته للحكم؛ بل هو مجرَّد وهمٍ.

وذلك أنَّ **الأوصافَ**[(١)] **تنقسمُ ثلاثةَ أقسامٍ**:

قسمٌ يُعلَمُ اشتمالُه على المناسبةِ[(٢)] لوقوفِنا عليها بنورِ البصيرةِ كمناسبةِ الشدَّةِ للتحريمِ.

وقسمٌ لا يُتوهمُّ فيه مناسبةٌ[(٣)] أصلاً لعدمِ الوقوفِ عليها بعد البحثِ التامّ مع إلْفِنا من الشارعِ أنّه لا يَلْتَفِتُ إليه في حِكم ما؛ كالطولِ والقِصَر والسوادِ والبياضِ، وكونِ المائعِ لا تُبنى عليه القناطرُ[(٤)].

وقسمٌ ثالثٌ بين القسمينِ الأَوَّلَينِ[(٥)]، وهو: ما يُتَوهمُ اشتمالُه

---

(١) أي: الأوصاف التي اقترن بها الحكم في الأصل.

(٢) أي: تعلم مناسبته للحكم، كمناسبة الشدَّة للتحريم، وذلك لأن الشدَّة سبب لزوال العقل، فكان من المناسب تحريم الخمر حماية للعقول وصيانة لها. وكذا مناسبة القتل للقصاص، والسرقة للقطع، والزنا للحدِّ، وغير ذلك.

(٣) وهذا القسم يعرف بقياس الطرد، وهو أن نعلم أن هناك وصفاً، ولكن نعلم أنه لا مناسبة بينه وبين الحكم؛ كأن يقال: حُرِّمت الخمر لكون لونها أحمر، أو لكونها معبَّئة في زجاجات.

(٤) والمعنى: لو قال قائل: إنما قُتِلَ القاتل، وحُدَّ الزاني والقاذف والسارق، ووجبت الكفارة على الأعرابي لكونه أسود أو أبيض أو طويلاً أو قصيراً ونحو ذلك، فهذا طرد محض نعلم قطعاً أن الشرع لم يعلِّق الحكم عليه، وذلك لما عهد منه من عدم الالتفات إلى مثل تلك الصفات.

(٥) وهما المناسب والطردي، وهذا القسم هو المعروف بقياس الشبه، وسمِّي بذلك لتردُّده بالشبه بين القسمين الأولين وهما المناسب والطردي؛ لأنه من حيث عدم القطع بانتفاء مناسبته وانتفاء اشتماله على المصلحة؛ بل ظننا أنه مظنة المناسبة أشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة؛ ومن حيث عدم القطع بثبوت مناسبته واشتماله على المصلحة أشبه الطردي المقطوع بخلوه عن المناسبة المصلحيَّة.

على مصلحةِ الحكمِ، ويُظَنُّ أنه مظنتُها وقالَبُها، من غيرِ اطلاعٍ على عينِ المصلحةِ مع عهدِنَا اعتبارَ الشارعِ له في بعض الأحكام، كالجمعِ بين مسحِ الرأسِ ومسح الخُفَّ في نفي التكرارِ بوصفِ كونه مسحاً[(١)]، والجمعِ بينه وبين الأعضاءِ المغسولةِ في التكرارِ بكونه أصلاً في الطهارةِ[(٢)]، فهذا قياسُ الشبهِ.

فالقسمُ الأولُ: قياسُ العلَّةِ وهو صحيحٌ[(٣)].

والقسمُ الثاني: باطلٌ.

والثالثُ: الشبهُ وهو مُختَلَفٌ فيه.

وكلُّ قياسٍ فهو يشتملُ على: شبهٍ واطِّرادٍ.

لكنَّ قياسَ العلَّةِ عُرفَ بأشبهِ صفاتِه وأقواها.

وقياس الشبهِ كان أشرفُ صفاتِه المشابهةَ فعُرِفَ بها.

وكذلك **القياسُ الطرديُّ** عُرِفَ بخاصِّيته وهو: الاطِّرادُ إذ لم يكنْ له ما يعرفُ به سواهُ.

وكلُّ وصفٍ ظهرَ كونُه مناطاً للحكمِ، فاتِّباعُه من قبيلِ قياسِ العلَّةِ، لا من قبيلِ قياسِ الشبهِ.

---

(١) كما عند الحنفية والحنابلة، فالجامع هو المسح، والفارق أنه قياس أصلٍ وهو الرأس، على بَدَلٍ وهو الخفُّ.

(٢) كما عند الشافعي، فالجامع قياس أصل على أصل، والفارق أنه قياس ممسوح على مغسول، وهذا المثال وهو مسح الرأس، فرع تردَّدَ بين أصليين: بناء على التعريف الأول.

(٣) أي: يحتجُّ به باتفاق القائلين بالقياس.

واختلفتِ[١] الروايةُ عن أحمدَ رَحِمَهُ اللَّهُ في قياس الشبهِ:

فرويَ أنّه صحيحٌ[٢].

والأخرى: أنّه غيرُ صحيحٍ. اختارها القاضي.

وللشافعي قولانِ كالروايتينِ.

ووجهُ كونه حجَّةً: هو أنَّه يثيرُ ظنّاً غالباً يُبنى على الاجتهادِ، فيجبُ أنْ يكونَ مُتبعَاً كالمناسبِ[٣]، فلا يخلو: إمّا أنْ يكونَ الحكمُ لغيرِ مصلحةٍ.

أو لمصلحةٍ في الوصفِ الشبهي.

أو لمصلحةٍ في ضمنِ الأوصافِ الأُخَرِ.

لا يجوزُ أن يكونَ لغيرِ مصلحةٍ، فإنّ حكمَ الشارعِ لا يخلو عن الحكمةِ.

---

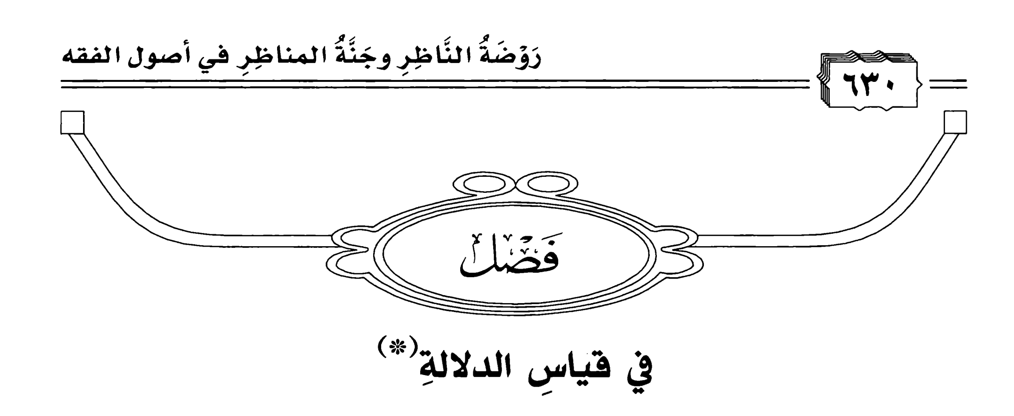
(١) حكم قياس الشبه.

(٢) وبناء على ذلك فهو حجَّة في إثبات الأحكام الشرعية.

(٣) معنى إثارة الظنِّ هو: أننا إذا رأينا حكماً ثبت في محلٍّ مشتمل على أوصاف غلب على ظننا أن تلك الأوصاف مشتملة على علَّة الحكم، ثم لم نجد في تلك الأوصاف وصفاً مناسباً، ووجدنا وصفاً واحداً مستلزماً للمناسب في ظننا أنه مظنَّة المعنى المناسب، فإننا يغلب على ظننا أن كلَّ مسألة يوجد فيها ذلك الوصف أنها ملحقة بها وغلب على ظننا استواؤهما في الحكم.
وكلُّ ما أثار ظناً غالباً، فإنه يجب العمل به كما يجب العمل بقياس العلَّة المشتمل على وصف مناسب؛ بجامع غلبة الظنِّ في كل منهما، وغلبة الظنِّ معتدٌّ بها في الشرع.

واحتمالُ كونهِ لمصلحةٍ وعلَّةٍ ظاهرةٍ أرجحُ من احتمالِ التعبُّدِ. واحتمالُ اشتمالِ الوصفِ الشبهيِّ على المصلحةِ أغلبُ وأظهرُ من اشتمالِ الأوصافِ الباقيةِ عليها، فيغلبُ على الظنِّ ثبوتُ الحكمِ به، فيُعدَّى الحكمُ بتعدّيه.





في قياسِ الدلالةِ(*)

وهو: أنْ يُجْمَعَ بينَ الفرعِ والأصلِ بدليلِ العلَّةِ، ليدلَّ اشتراكُهما فيه على اشتراكِهما في العلَّةِ، فيلزمُ اشتراكُهما في الحكم ظاهراً.

ومثالُه: قولُنا في جوازِ إجبارِ البكر: جاز تزويجها وهي ساكتةٌ، فجازَ وهي ساخطةٌ كالصغيرةِ. فإنَّ إباحةَ تزويجِها مع السكوتِ يدلُّ على عدمِ اعتبارِ رضاها، إذْ لو اعتُبرَ لاعتُبر دليلُه وهو النطقُ، أمّا السكوتُ فمحتمِلٌ متردِّدٌ، وإذا لم يعتبرْ رضاها أُبيحَ تزويجُها حالَ السُّخْطِ(١).

(*) ينقسم القياس من حيث التأثير والمناسبة وعدمها إلى الأقسام الثلاثة السابقة، وهي: المناسب، والشبهي والطردي، وينقسم من حيث التصريح بالعلَّة وعدم التصريح بها، إلى ثلاثة أقسام أيضاً: هي: قياس العلَّة، وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بعلَّة الأصل؛ كالجمع بين النبيذ والخمر بعلَّة الإسكار.

وقياس في معنى الأصل، وهو: ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع، أو كان بينهما فارق لا أثر له كقياس الأَمَةِ على العبد في سراية العتق، وإلغاء فارق الذكورية.

وقياس الدلالة، وهو ما نحن بصدده.

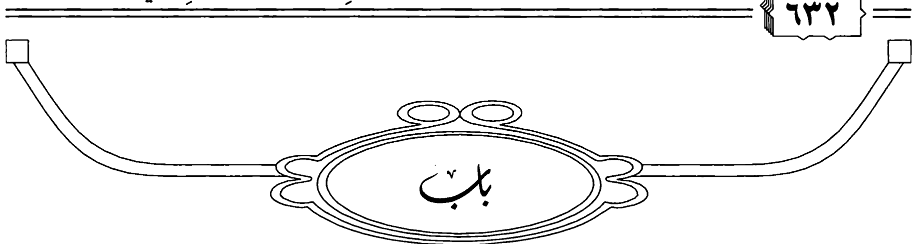
(١) هذا مثال لقياس الدلالة. حيث قد جمع بين الصغيرة والبكر الكبيرة بدليل عدم اعتبار رضاهما، وهما تزويجهما ساكتتين، فكون الشارع قد أباح =

وكذا قولُنا في منعِ إجبارِ العبدِ على النكاحِ: لا يجبرُ على إبقائِه فلا يجبرُ على ابتدائِه كالحرِّ، فإنَّ عدمَ الإجبارِ في الإبقاءِ يدلُّ على خلوصِ حقِّه في النكاحِ، وذلك يقتضي المنعَ مع الإجبارِ في الابتداءِ[1].



= تزويج الكبيرة مع السكوت، يدلَّ على عدم اعتبار رضاها؛ لأنه لو اعتبر رضاها لاعتبر دليله وهو نطقها بالموافقة، لكن نطقها لم يعتبر، فدلَّ على أن رضاها لا يعتبر، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجوز تزويجها وإن كانت ساخطة قياساً على الصغيرة.

(١) هذا مثال آخر: حيث قد جَمَعَ بين الحرِّ والعبد في الحكم وهو عدم الإجبار على النكاح لا في الابتداء ولا في الاستمرار؛ لأن النكاح حقٌّ خالصٌ للحرِّ فكذا العبد، فجعل عدم إجبار العبد على إبقاء النكاح واستدامته ـ إن كان متزوجاً ـ دليلاً على خلوص حقَّه في النكاح، فلا يجوز إجباره على ابتدائه، وهكذا كلُّ ما كان الاستدلال فيه بلازم العلَّة يسمَّى «قياس دلالة».



أركانِ القياسِ

وهي أربعةٌ: أصلٌ، وفرعٌ، وعلَّةٌ، وحكمٌ.

فالأول[(١)] له شرطانِ: **أحدُهما**: أنْ يكونَ ثابتاً بنصٍّ أو اتفاقٍ من الخَصمينِ[(٢)].

فإنْ كان مختَلَفاً فيه[(٣)] ـ ولا نصَّ فيه ـ لم يَصحَّ التمسُّكُ به؛ لأنَّه ليس بناءُ أحدِهما على الآخرِ بأَوْلَى من العكسِ.

ولو أرادَ إثباتَ حكمِ الأصلِ بالقياسِ على محلٍّ آخر لم يجز[(٤)]،

---

(١) شروط الأصل.

(٢) مثال الثابت بنصٍّ: أن نقول: الخنزير حيوان نجس، فيغسل الإناء من ولوغه سبعاً قياساً على الكلب، فإن منعوا الحكم في الأصل وهو ولوغ الكلب، دللنا عليه بالحديث الوارد فيه.
ومثال اتفاق الخصمين ـ إذا لم يوجد نصٌّ شرعي ـ قياس النبيذ المشتدِّ على الخمر، والقتل بالمثقَّل على القتل بالمحدَّد ونحوه.

(٣) أي: في الأصل.

(٤) وهو مذهب الجمهور، ومثاله: ما لو قاس الموز على التفاح من حرمة التفاضل؛ بجامع الطعم، فيقال له: لا أسلِّم حرمة التفاضل في التفاح، فيقيس التفاح على البرِّ بجامع الطعم، والبرُّ يحرم التفاضل فيه اتفاقاً، فالتفاح كذلك، فهذا لا يجوز، فهنا قياسان والعلَّة فيهما واحدة وهي الطعم.

فإنّ العلَّةَ التي يُجمعُ بها بين الأصلِ الثاني والأولِ[١] إنْ كانتْ موجودةً في الفرعِ فليقسهُ على هذا الأصلِ الثاني ويكفيه، فذِكْرُ الأولِ تطويلٌ غيرُ مفيدٍ فليُصْطَلحْ علَى ردِّه[٢].

وإنْ كان الجامعُ بين الأصلينِ غيرَ موجودٍ في الفرعِ لم يصحَّ قياسُه على الأصلِ الأولِ، لأنّه قد تبيّن ثبوتُ حكمِه بعلَّةٍ غيرِ موجودةٍ في الفرعِ، ومِن شرطِ القياسِ: التساوي في العلَّةِ[٣].

ولا يمكنُ تعليلُ الحكمِ في الأصلِ الأولِ[٤] بغير ما علَّلهُ به في قياسِه إيّاهُ على الأصلِ الثاني[٥]، فإنّه إنّما يعرفُ كون الجامع علَّةً بشهادةِ الأصلِ لهُ[٦]، واعتبارِ الشرع له بإثباتِ الحكمِ على وَفقه، ولا يُعرفُ[٧] اعتبارُ الشرع للوصفِ إلَّا أنْ يقترنَ الحكمُ به عريّاً عما يصلحُ أنْ يكونَ علَّةً، أو جزءاً من أجزائِها، فإنّه متى اقترنَ بوصفينِ يصلحُ التعليلُ بهما مجتمعين، أو بكلِّ واحدٍ منهما منفرداً: احتملَ أنْ يكونَ

---

(١) المراد بالأصل الثاني: «البرُّ» والمراد بالأصل الأول: «التفاح» لأن المجتهد قاس عليه الموز أولاً.

(٢) والمعنى: إن كانت العلَّة واحدة في القياسين، فليقس الفرع الذي هو «الموز» على الأصل الثاني الذي هو «البرُّ» مباشرة؛ لأن القياس على الأصل الأول الذي هو «التفاح» تطويل بلا فائدة.

(٣) مثاله: قياس الموز على التفاح، ويقيس التفاح على الحديد، فلا يصحُّ القياس هنا، لانتفاء الجامع بين الفرع وهو الموز على أصلية وهما: التفاح والحديد.

(٤) وهو: التفاح.

(٥) وهو: البرُّ.

(٦) أي: الجامع.

(٧) هذا دليل اعتبار الشارع للوصف، مفاده: أن يقرن الحكم بالوصف مجرَّداً عمَّا يصلح أن يكون علَّة أخرى، أو جزءاً من أجزائها.

ثبوتُ الحكمِ بهما جميعاً أو بأحدِهما غيرَ معيَّنٍ، فالتعيينُ تحكُّمٌ، ولذلك كانتِ المعارضةُ في الأصلِ سؤالاً صحيحاً[١].

وقال بعضُ أصحابِنا[٢]: يجوزُ القياسُ على ما ثبتَ بالقياسِ؛ لأنّه لمَّا ثبتَ صار أصلاً في نفسِه، فجازَ القياسُ عليه كالمنصوصِ، ولعلّه[٣] أرادَ ما ثبتَ بالقياسِ واتَّفقَ عليه الخصمانِ.

وقال قومٌ[٤]: من شرطِه أنْ يكونَ متَّفَقاً عليه بينَ الأُمَّةِ فإنَّه[٥] إذا لم يكنْ مُجمعاً عليه فللخصم أنْ يعلّلَ الحكمَ في الأصلِ بمعنى مختصٍّ به لا يتعدَّى إلى الفرع.

فإنْ ساعدَه المستدلُّ على التعليلِ به انقطعَ القياسُ لعدم المعنى في الفرعِ.

وإنْ لم يساعدهُ منعَ الحكمَ في الأصلِ، فبطل القياسُ[٦] وسمُّوهُ القياسَ المركَّبَ[٧]؛ ومثاله: قياسُنا العبدَ على المكاتَبِ، فنقولُ: العبدُ منقوصٌ بالرقِّ فلا يُقتلُ به الحرُّ كالمكاتَبِ.

---

(١) المعارضة في الأصل: أن يظهر المعترض معنى آخر يصلح للتعليل به غير المعنى الذي جعله المستدلُّ علَّة للحكم، وإنما كانت سؤالاً صحيحاً لأن المراد بها إبراز الوصف الألصق بحكم الأصل والأنسب له.

(٢) هذا المذهب الثاني في مسألة القياس على الأصل الثابت بالقياس كما مثَّلنا.

(٣) هذا تخريج لهذا المذهب.

(٤) هذا جواب عن سؤال هو: هل يشترط في الأصل المقيس عليه أن يجمع عليه كلَّ الأمَّة، أو يكفي اتفاق الخصمين؟ مذهبان: الأول: يشترط.

(٥) دليل المذهب الأول.

(٦) لأن عدم موافقة المستدلِّ على المعنى الذي علَّل به المعترض يدلُّ على منعه للحكم في الأصل، وعليه فلا قياس.

(٧) القياس المركَّب هو: أن يتَّفق المستدلُّ والمعترض على حكم الأصل، =

فيقولُ المخالِفُ: العلَّةُ في المكاتَبِ أنّه لا يُعلمُ هل المستحِقُ لدمه: الوارثُ أو السيدُ؟[١].

فإنْ سلَّمتم ذلك امتنعَ قياسُ العبدِ عليه؛ لأنّ مستحقَهُ معلومٌ.

وإنْ منعتُمْ: منعنا الحكمَ في المكاتَبِ[٢] فذهبَ الأصلُ فبطلَ القياسُ.

وهذا[٣] لا يصحُّ لوجهينِ:

أحدهما: أنَّ كلَّ واحدٍ من المتناظرينِ مقلِّدٌ، فليس له منعُ حكمٍ ثبتَ مذهباً لإمامِه لعجزِه عن تقريرِه، فإنّه لا يتيقَّنُ مأخذَ إمامِه في الحكمِ[٤] ولو عَرفَ ذلك فلا يلزمُ من عجزِه عن تقريرِه: فسادُه، إذْ مِن المحتمَلِ أنْ يكونَ لقصورِه، فإنّ إمامَه أكملُ منه وقد اعتقدَ صحَّتَه.

ويحتملُ أنَّ إمامَه لم يُثبتِ الحكمَ في الفرعِ لوجودِ مانعٍ عندَه أو لفواتِ شرطٍ. فلا يجوزُ له منعُ حكمٍ ثبتَ يقيناً بناءً على فسادِ مأخذِه احتمالاً.

= ويختلفا من علَّته، فإذا ألحق أحدهما بذلك الأصل فرعاً بغير علَّة صاحبه كان القياس منتظماً، وحينئذٍ يكون حكم الأصل مركَّباً من علَّتين.

(١) لأنه بالكتابة أصبح متردَّداً بين الحرية والرقِّ، فإن أدى المال عُتِقَ، وحينئذٍ يكون مستحقُّ دمه وارثه كسائر الأحرار، وإن لم يؤدِّه عاد رقيقاً، وحينئذٍ يكون مستحقُّ دمه سيده كسائر العبيد.

(٢) وهو عدم قتل الحرِّ بالمكاتب، فهنا منع الحكم في الأصل.

(٣) أي: المذهب الأول القائل: إنه يشترط أن يكون الأصل متَّفقاً عليه بإجماع الأُمَّة.

(٤) أي: الذي استند إليه إمامه في إثبات ذلك الحكم.

وحاصل هذا: أنه لا يخلو إمّا أنْ يمنعَ على مذهبِ إمامِه أو على خلافِه[١].

فالأولُ باطلٌ لعلمِنا أنَّه على خلافِه.

والثاني باطلٌ؛ فإنّه تصدَّى لتقرير مذهبِه فتجبُ مؤاخذتُه به.

ثمَّ لو صحَّ هذا لما تمكَّنَ أحدُ الخصمينِ من إلزامِ خصمِه حكماً على مذهبِه غيرَ مجمعٍ عليه؛ لأنّه لا يعجزُ عن منعِه.

الثاني[٢]: أنّا لو حصرنَا القياسَ في أصلٍ مجمعٍ عليه بين الأُمَّةِ أفضى إلى خُلو كثيرٍ من الوقائعِ عن الأحكامِ؛ لقلةِ القواطعِ وندرة مثل هذا القياسِ.

فإن كانَ[٣] الحكمُ منصوصاً عليه جازَ الاستنادُ إليه في القياس،

---

(١) أي: أن المقلِّد حين يعترض على المستدلِّ لا يخلو من حالين: إما أن يمنع الحكم على وفق مذهب إمامه أو على خلاف مذهب إمامه، **الأول**: باطل؛ لأنَّا علمنا أن المعترض قد منع الحكم الذي أثبته إمامه، **والثاني**: باطل؛ لأن هذا المقلِّد تصدَّى لتقرير مذهب إمامه، فكيف يعدل عنه، بل يكون بذلك قد انقطع؛ لأنه منتقل.
ولو صحَّ هذا؛ أي: منع الحكم، سواء كان على مذهب إمامه أو على مذهب غيره، لما تمكَّن أي واحد من الخصمين من غلبة خصمه وإلزامه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأن الخصم لا يمكن أن يعجز عن منع ذلك الحكم، فإذا ألزمه المستدلُّ ـ مثلاً ـ بحكم، منعه ذلك المعترض على مذهبه، أو على مذهب غيره ممن خالف في ذلك، وإذا فتح هذا الباب لا يمكن أن يتبيَّن الحقَّ.

(٢) أي: الوجه الثاني على إبطال اشتراط اتِّفاق الأُمَّة على الأصل.

(٣) هذه مسألة في بيان حكم الأصل المنصوص عليه، وفيها مذهبان: **الأول**: يجوز القياس عليه وإن خالف فيه أحد الخصمين؛ كقياس الخنزير على =

وإنْ كان مُختلَفاً فيه بين الخَصمينِ بشرطِ أنْ يكونَ النصُّ غيرَ متناولٍ للفرعِ، فإنّه إذا كان متناولاً للفرعِ كان منصوصاً عليه، فلا يُستروحُ إلى القياسِ على وجهٍ لا يجد بدّاً من الاسترواح إلى النصِّ، فيكونُ تطويلَ طريقٍ بغير فائدةٍ، فليصطلح على ردّه.

وقال قومٌ[١]: لا يجوزُ القياسُ على المختلفِ فيه بحالٍ؛ لأنّه يُفضي إلى نقلِ الكلام من مسألةٍ إلى مسألةٍ، وبناءِ الخلافِ على الخلافِ، وليس أحدُهما أَوْلَى من الآخر.

ولنا[٢]: أنَّ حكمَ الأصلِ أحدُ أركانِ الدليلِ[٣]، فيجبُ أن يتمكَّنَ من إثباتِه بالدليلِ كبقيةِ أركانِه[٤]، فإنّه ليس من شرطِ ما يفتقرُ إليه في إثباتِ الحكمِ أنْ يكونَ متفقاً عليه، بلْ يكفى أنْ يكونَ ثابتاً بدليلٍ يغلبُ على الظنِّ، فيجبُ أنْ يُكتفى بذلك في الأصلِ، إذ الفرقُ تحكُّمٌ[٥]،

= الكلب في الغسل من ولوغه، وإن خالف الحنفية في الأصل ـ كما سبق ـ فإن كان النص متناولاً للفرع، فلا يحتاج إلى القياس؛ لأن حكمه موجود بالنصِّ، فيكون القياس تطويلاً بغير فائدة، ويردُّ.

(١) هذا المذهب الثاني، وهو عدم جواز القياس على أصل مختلف فيه حتى ولو كان ثابتاً بنصٍّ؛ لأن للمخالف أن يقول: لا أسلِّم ثبوت ذلك الأصل بذلك النصِّ، فإن أثبت المستدلُّ الأصل بدليل آخر كالمفهوم والإجماع السكوتي أو نحوهما جاز للمعترض أن يمنع الاستدلال بذلك الدليل فيكون مختلفاً فيه، فينتقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وليس المستدلُّ في كلامه وإثباته للأصل بأيِّ دليل بأولى من اعتراض المعترض عليه.

(٢) دليل المذهب الأول، على جواز القياس على الأصل المختلف فيه وكان منصوصاً عليه.

(٣) الدليل أي: القياس.

(٤) أي: القياس.

(٥) أي: التفريق بين الثابت بالنصِّ والثابت بالاتِّفاق، تحكُّم ودعوى بلا دليل.

وإنّما منعنا من إثباتِه بالقياسِ لما ذكرناه ابتداءً[١].

فأمّا إذا أمكنَ إثباتُ ذلك بنصٍّ أو بإجماعٍ منقولٍ عن أهلِ العصرِ الأولِ فيكونُ كافياً[٢].

الشرطُ الثاني[٣]: أنْ يكونَ الحكمُ معقولَ المعنى، إذ القياسُ إنّما هو: تعديةُ الحكمِ مِن محلٍّ إلى محلٍّ بواسطةِ تعدِّي المقتضي.

وما لا يعقلُ معناهُ كأوقاتِ الصلوتِ وعددِ الركعاتِ لا يُتوقَّفُ فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلمُ تعدِّيه، فلا يمكنُ تعديةُ الحكمِ فيه.

الركنُ الثاني: الحكمُ، وله شرطان:

أحدهما: أنْ يكونَ حكمُ الفرع مساوياً لحكمِ الأصلِ.

كقياسِ البيعِ على النكاحِ في الصحَّة[٤].

والزنا على الشربِ في التحريمِ[٥].

والصلاةِ على الصومِ في الوجوبِ[٦]. فإنّ حقائقَ هذه الأحكامِ لا تختلفُ باختلافِ متعلَّقِها، والسبب يقتضي الحكمَ لإفضائِه إلى حكمته[٧].

---

(١) وهو أن إثبات حكم الأصل في الفرع بطريق القياس مع شمول النصِّ له تطويل بلا فائدة.

(٢) أي: يكفي المجتهد إثبات حكم الأصل بأي دليل من نص أو إجماع.

(٣) أي: من شروط الأصل.

(٤) بجامع أن كلّاً منهما عقد معاوضة.

(٥) بجامع أن كلّاً منهما منهيٌّ عنه شرعاً.

(٦) بجامع أن كلّاً منهما مأمور به شرعاً أمر إلزام.

(٧) أي: أن كلّاً من البيع والنكاح لَمَّا كان سبب مشروعيتهما هو حاجة الناس =

فإذا[١] كان حكمُ الفرع مثلَ حكمِ الأصلِ تأدَّى به من الحكمةِ مثلُ ما تأدَّى بحكمِ الأصلِ فيجبُ أن يُثبَتَ[٢].

أمَّا إذا كان مخالفاً له فلا يصحُّ قياسُه عليه.

لأنَّ[٣] ما يتأدَّى به من الحكمةِ مخالفٌ لما يتأدَّى بحكمِ الأصلِ: إمَّا بزيادةٍ وإما بنقصانٍ.

فإن كانت أنقصَ فإثباتُ الحكمِ في الأصلِ يدلُّ على اعتبارِها بصفةِ الكمالِ، ولا يلزمُ اعتبارُها بصفةِ النقصانِ[٤].

وإنْ كانت الحكمةُ في الفرعِ أكثرَ فعدولُ الشرعِ عنه إلى حكمِ الأصلِ يدلُّ على أنّ في تعيينهِ مزيدَ فائدةٍ أوجبت تعيينَه، أو على وجودِ مانعٍ منعَ ثبوتَ حكمِ الفرعِ، فكيف يصحُّ قياسه عليه[٥]؟.

= إليهما، كان هذا السبب مقتضياً للحكم، وهو الصحَّة في كلٍّ منهما؛ لأنها المحقِّقة لحكمة المشروعية.

(١) هذا دليل على الشرط الأول للحكم.

(٢) أي: يثبت حكم الأصل في الفرع إلحاقاً للنظير بنظيره.

(٣) هذا دليل أوَّل على أن القياس لا يجوز إذا خالف حكم الأصل حكم الفرع.

(٤) والمعنى: أن الحكمة إذا كانت في الفرع أنقص منها في الأصل، فإن حكم الأصل المشتمل على الحكمة الأكمل يقتضي اعتبار الكمال في حكم الفرع وليس اعتبار النقصان. مثاله: قياس الندب على الوجوب، أو قياس الكراهة على التحريم، فإن لم يحصل الكمال في حكم الفرع: بطل القياس؛ لأنَّ علَّة الأصل تخلف عنها مقتضاها.

(٥) كما إذا قيس الوجوب على الندب، أو التحريم على الكراهة، فلا يصحُّ القياس أيضاً؛ لأن عدول الشرع عن حكم الفرع مع ما فيه من زيادة مصلحة وحكمة، وتعيين حكم الأصل مع ما فيه من نقص في المصلحة =

ولأنَّ[(١)] القياسَ تعديةُ الحكمِ بتعدِّي علَّتِه فإذا أُثبتَ في الفرعِ غيرُ حكمِ الأصلِ لم يكنْ ذلك تعديةً؛ بل ابتداء حكمٍ.

وقولُهم في السَّلَمِ[(٢)]: بلغَ بأحدِ عوضيه أقصى مراتبِ الأعيانِ فَلْيَبْلُغْ بالآخرِ أقصى مراتبِ الديونِ قياساً لأحدِهما على الآخر ليس بقياسٍ، إذ القياسُ: تعديةُ الحكمِ وتوسعة مجراهُ، فكيف تختلفُ التعديةُ وهذا إثباتُ ضدِّه؟ وكذلكَ[(٣)] لو أثبتَ في الأصلِ حكماً ولم

= والحكمة ـ في نظر المجتهد ـ يدلُّ على أن في تعيين حكم الأصل مزيد فائدة أوجبت تعيينه أو وجود مانع منع من ثبوت حكم الفرع في الأصل؛ فكيف يصحُّ القياس مع اختلافهما في الزيادة والنقصان؟.

(١) الدليل الثاني على عدم صحَّة القياس إذا وجدت مخالفة بين حكم الأصل والفرع.

(٢) مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل لها صور منها:
الصورة الأولى: مخالفة حكم الفرع لعين حكم الأصل؛ كقياس الندب على الوحوب، وقد سبق بيانه.
الصورة الثانية: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بالنفي والإثبات، كما في السلم، وهو تعجيل وتسليم رأس المال، وتأخير المثمَّن، لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان وهو حلول المال، فليبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب التأجيل، فهنا قاس إثبات الأجل في العين المسلم فيها على نفي الأجل في الثمن، حيث إنه يجب في المجلس، فهذا القياس لا يجوز؛ لأن القياس تعدية مثل حكم الأصل في الفرع، وهنا اختلفا لأنه قياس إثبات على نفي.

(٣) هذه **الصورة الثالثة**: وهي مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بنوع الزيادة ووجهها؛ كقياس صلاة الكسوف على صلاة الجمعة وصلاة العيد، بجامع أن كلّاً منها فيه زيادة على نفس الصلاة، فهذا قياس غير جائز لأن المجتهد لم يتمكَّن من تعدية حكم الأصل للفرع على وجه الكمال، كما ينبغي أن تكون التعدية في القياس.

يمكنه إثباتُه في الفرعِ إلا بزيادةٍ أو نقصانٍ فهو باطلٌ؛ لأنَّه ليس على صورةِ التعدية.

مثالُه[١]: قولُهم في صلاةِ الكسوفِ: يشرعُ فيها ركوعٌ زائدٌ؛ لأنَّها صلاةٌ شُرعت لها الجماعةُ، فتختصُّ بزيادةٍ كصلاةِ الجمعةِ تختصُّ بالخطبةِ، وصلاةِ العيدِ تختصُّ بالتكبيراتِ.

وهذا فاسدٌ؛ لأنَّه لم يتمكن من تعديةِ الحكمِ على وجههِ وتفصيلِهِ.

الشرطُ الثاني: أنْ يكونَ الحكمُ شرعياً. فإنْ كان عقلياً[٢] أو مِن المسائلِ الأصوليةِ[٣] لم يثبتْ بالقياسِ؛ لأنَّها قطعيةٌ لا تثبتُ بأمورٍ ظنِّيةٍ.

وكذلك لو أرادَ إثباتَ أصلِ القياسِ، وأصلِ خبرِ الواحدِ بالقياس[٤] لم يجزْ لما ذكرناه.

فإنْ كان لُغوياً ففي إثباته بالقياسِ اختلافٌ ذكرناهُ فيما مضى[٥].

الركنُ الثالثُ: الفرعُ: ويشترطُ فيه:

أنْ تكونَ علَّةُ الأصلِ موجودةً فيه، فإنَّ تعديةَ الحكمِ فرعُ تعديةِ العلَّةِ.

---

(١) أي: من شروط حكم الأصل. (٢) كقياس الشاهد على الغائب.

(٣) كإثبات قاعدة أصولية بالقياس على أخرى.

(٤) كإثبات الأصل الذي يلحق به الفرع بالقياس؛ وكإثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة. كلُّ هذا لا يجوز.

(٥) عند الكلام عن إثبات اللغة بالقياس.

واشترطَ قومٌ: تقدُّمَ الأصلِ على الفرعِ في الثبوتِ[١]؛ لأنَّ الحكمَ يحدثُ بحدوثِ العلَّةِ فكيف تتأَخَّرُ عنه؟

والصحيحُ[٢]: أنَّ ذلك يشترطُ لقياسِ العلَّةِ، ولا يشترطُ لقياسِ الدلالةِ[٣]، بل يجوزُ قياسُ الوضوءِ على التيممِ مع تأخُّرِهِ عنه[٤]، فإنَّ الدليلَ يجوزُ تأخُّره عن المدلولِ، فإنَّ حدوثَ العالَمِ دليلٌ على الصانعِ القديمِ، وإنّ الدخانَ دليلٌ على النارِ، والأثرَ دليلٌ على المؤثِّرِ.

ولا يشترطُ أيضاً أنْ يكونَ وجودُ العلَّةِ مقطوعاً به في الفرعِ، بل يكفي فيه غلبةُ الظنِّ، فإنَّ الظنَّ كالقطعِ في الشرعياتِ.

الركنُ الرابعُ: العلَّة.

ومعنى العلَّةِ الشرعيةِ: العلامةُ.

ويجوزُ أنْ يكونَ حكماً شرعياً، كقولنا: يحرمُ بيعُ الخمرِ فلا يصحُّ بيعه كالميتةِ.

وتكون وصفاً عارضاً[٥] كالشدَّةِ في الخمرِ.

---

(١) هذا المذهب الأول في مسألة اشتراط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت.

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٣) لأن في قياس العلَّة لا يجوز تأخُّر العلَّة عن المعلول، لئلا يلزم وجوده بغير علَّة، أو بعلَّة غير العلَّة المتأخِّرة، أما قياس الدلالة، فيجوز فيه تأخير الدليل عن المدلول، إذ لا يلزم على ذلك محال.

(٤) وذلك في وجوب النية، ولو كان يشترط تقدم الأصل على الفرع مطلقاً لما صحَّ هذا القياس.

(٥) وهو «ما يأتي ويزول، كالشدَّة في الخمر، فإن هذا الشيء أحياناً يشتدُّ فيكون خمراً فيحرم، وأحياناً لا يشتدُّ فلا يكون خمراً».

ولازماً كالصغرِ[١] والنقديةِ.

أو مِن أفعالِ المكلَّفينَ كالقتلِ والسرقةِ[٢].

ووصفاً مجرَّداً[٣] أو مركَّباً من أوصافٍ كثيرةٍ[٤] ولا ينحصرُ ذلك في خمسةِ أوصافٍ.

وتكون نفياً[٥] وإثباتاً[٦].

ويكونُ مناسباً وغيرَ مناسبٍ[٧].

ويجوزُ أنْ لا تكونَ العلَّةُ موجودةً في محلِّ الحكمِ، كتحريمِ نكاح الأمةِ لعلَّةِ رقِّ الولدِ.

وتفارقُ العلَّةُ الشرعيةُ العقليةَ في هذه الأوصافِ.



(١) أي: كتعليل إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر، وتعليل تحريم الربا في الذهب بالنقدية.
(٢) بأن يقال: قطعت يده؛ لأنه سرق، واقتصَّ منه؛ لأنه قتل عمداً عدواناً.
(٣) كتعليل قطع يد السارق بالسرقة.
(٤) كتعليل وجوب القصاص بحصول القتل العمد العدوان.
(٥) كتعليل عدم نفاذ تصرُّف المجنون لعدم عقله.
(٦) كتعليل عدم نفاذ تصرُّف المحجور عليه لعلَّة الحجر.
(٧) الجمهور على أنه يشترط في الوصف أن يكون مناسباً للحكم، وخالف بعض العلماء وقالوا بجواز التعليل بالوصف المناسب وغير المناسب، والمناسب كالإسكار الذي جعل علَّة تحريم الخمر، وغير المناسب كالطول والقصر.



قال أصحابُنا: مِنْ شرطِ صحَّةِ العلَّةِ: أنْ تكونَ متعدِّيةً[١].

فإنْ كانتْ قاصرةً[٢] على محلِّها كتعليلِ الربا في الأثمانِ بالثمنيةِ: لم يصحَّ وهو قولُ الحنفيةِ لثلاثةِ أوجهٍ:

أحدها: أنْ عللَ الشرعِ أماراتٌ[٣]، والقاصرةُ ليستْ أمارةً على شيءٍ.

الثاني: أنَّ الأصلَ أنْ لا يُعملَ بالظنِّ؛ لأنَّه جهلٌ ورجمٌ بالظنِّ، وإنَّما جُوِّزَ في العلَّةِ المتعدِّيةِ ضرورةَ العملِ بها[٤]، والعلَّةُ القاصرةُ لا عملَ بها فتبقى على الأصلِ.

الثالثُ: أنَّ القاصرةَ لا فائدةَ فيها[٥]، وما لا فائدةَ فيه لا يَردُ الشرعُ به.

---

(١) العلَّة المتعدِّية: هي التي تتعدَّى من محل النصِّ إلى غيره.
والقاصرة: هي التي لا تتعدَّى من محلِّ النصِّ إلى غيره.

(٢) هذا بيان حكم التعليل بالعلَّة القاصرة.

(٣) أي: أمارات على ثبوت الحكم في الفرع كما هو ثابت من الأصل.

(٤) أي: أن الشارع نصبها علامة للحكم، فكان العمل بها ضرورة حتى لا يكون نصب الشارع لها عبثاً، بخلاف العلَّة القاصرة فليست علامة على شيء، فتبقى على الأصل وهو عدم جواز العمل بها.

(٥) وذلك لعدم تعدِّيها.

دليلُ المقدمةِ الأُوْلَى[١]: أنَّ فائدةَ العلَّةِ: تعديةُ الحكمِ، والقاصرةُ لا تتعدَّى.

ودليلُ أنَّ فائدتَها التعدِّي: أنَّ الحكمَ ثابتٌ في محلِّ النصِّ بالنصِّ لكونِه مقطوعاً به، والقياسُ مظنونٌ، ولا يثبتُ المقطوعُ بالمظنون، إذا ثبتَ هذا تعيَّن اعتبارُها في غيرِ محلِّ النصِّ، والقاصرةُ لا يمكنُ فيها ذلك[٢].

فإنْ قيل[٣]: فلو لم يكن الحكمُ مضافاً إلى العلَّةِ في محلِّ النصِّ لَمَا تعدَّى الحكمُ بتعدِّيها، ولا تنحصرُ الفائدةُ في التعدِّي، بل في التعليلِ فائدتان سواه:

إحداهما: معرفةُ حِكمةِ الحكمِ لاستمالةِ القلبِ إلى الطمأنينةِ والقبولِ بالطبع والمسارعةِ إلى التصديقِ.

والثانية: قَصْرُ الحكم[٤] على محلِّها؛ إذ معرفةُ خلو المحلِّ عن الحكمِ يفيدُ ثبوتَ ضدّه، وذلك فائدةٌ.

---

(١) وهي قوله: «أن القاصرة لا فائدة فيها».

(٢) أي: أن الحكم في الأصل ثابت بالنصِّ، فيكون مقطوعاً به، فلا يثبت بالقياس لأنه ثبت بالنصِّ؛ ولأنه لا يثبت المقطوع بالمظنون، والعلَّة فيه علامة شرعية على تعدية الحكم إلى الفرع، فتعيَّن اعتبارها في غير محلِّ النصِّ، بخلاف العلَّة القاصرة، فإن الحكم فيها خاصٌّ بالأصل الذي ثبت الحكم فيه بالنص، ووجوب العمل به لا يضاف إلى العلَّة القاصرة، بل إلى النصِّ نفسه، فيبقى مقصوراً على الأصل ولا يتعدَّى إلى الفرع، فثبت بهذا أن فائدة التعليل التعدية، ولمَّا لم يكن في القاصرة، لم تكن تعدية.

(٣) هذا اعتراض على الوجه الثالث للحنفية، ومعناه: لا نسلِّم أن الحكم في محلِّ النصِّ مضاف إلى النص، بل هو مضاف إلى العلَّة.

(٤) أي: الدلالة على قصر الحكم على محلِّها، فيفهم المخاطب أن الحكم في غير ذلك المحلِّ على خلافه من جهة الضدِّ، وهذه أكبر فائدة.

قلنا[١]: قولُكم: الحكمُ يتعدَّى[٢] مجازٌ يتعارفه الفقهاءُ؛ فإنَّ الحكمَ لو تعدَّى[٣] لخلا عنه المحلُّ الأولُ.

والتحقيق فيه: أنَّه لا يتعدَّى وإنَّما معناه: أنَّه متى وجدَ في محلٍّ آخرَ مثلُ تلك العلَّةِ ثبتَ مثلُ ذلك الحكمِ، وظَنُّنا أنَّ باعثَ الشرعِ على الحكمِ كذا ـ لا يوجبُ إضافةَ الحكمِ في الثبوتِ إليه[٤] إذْ لو كان مضافاً إليه لكانَ على وَفقِه في القطعِ والظنِّ[٥]، إذ لا يثبتُ بالظنِّ شيءٌ مقطوعٌ به.

وامتناعُ إضافةِ الحكم إلى العلَّةِ في محلِّ النصِّ لا لقصورِها، بل لأنَّ ثَمَّ دليلاً أقوى منها[٦]، ففي غيرِ محلِّ النصِّ[٧] يضافُ إليها لصلاحيتها، وخلوِها عن المعارضِ.

وقولُكم[٨]: فائدةُ التعليلِ: الإطلاعُ على حكمةِ الحكمِ ومصلحتِه.

---

(١) جواب عن الوجه الأول من الاعتراض، وهو كون الحكم في محلِّ النصِّ مضافاً إلى العلَّة.

(٢) أي: قول المعترض «فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلَّة في محلِّ النصِّ؛ لَمَا تعدَّى الحكم بتعدِّيها».

(٣) أي: لو تعدَّى حقيقة.

(٤) أي: إلى الباعث على الحكم.

(٥) وحينئذٍ يكون الحكم تبعاً للباعث لا للنصِّ، وهذا يفضي إلى إثبات المقطوع بالمظنون، وهو خلاف الأصل.

(٦) وهو النصُّ الوارد بحكم الأصل.

(٧) وهو الفرع، والمعنى: أن الحكم في الأصل يضاف إلى النصِّ، والحكم من الفرع يضاف إلى العلَّة لصلاحيتها، وخلوها عن المعارض.

(٨) جواب عن الوجه الثاني من الاعتراض، وبدأ بالجواب عن الفائدة الأولى.

قلنا: نحنُ لا نسدُّ هذا البابَ، لكن ليس كلُّ معنًى استُنبطَ من النصِّ علَّةً، إنَّما العلَّةُ: معنى تعلَّقَ الحكمُ به في موضعٍ[(١)]، والقاصرةُ ليست كذلك.

وقولُهم[(٢)]: فائدتُه: قصرُ الحكمِ على محلِّها.

قلنا: هذا يحصلُ بدونِ هذه العلَّةِ[(٣)] إذا لم يكن الحكمُ معلَلاً قصرنَاه على محلِّه.

وقال أصحابُ الشافعيّ[(٤)]: يصحُّ التعليلُ بها، وهو قولُ بعضِ المتكلِّمينَ واختاره أبو الخطابِ لثلاثةِ أوجهٍ:

أحدها: أنَّ التعديةَ فرعُ صحَّةِ العلَّةِ فلا يجوزُ أنْ تكونَ شرطاً، فإنّه يُفضي إلى اشتراطِ تقدُّمِ ما يشترطُ تأخُّرُه[(٥)].

وذلك: أنَّ الناظرَ ينظرُ في استنباطِ العلَّةِ وإقامةِ الدليلِ على صحَّتها بالإيماءِ والمناسبةِ، أو يضمِّنُ المصلحةَ المبهمةَ ثم يَنْظُرُ فيها: فإنْ كانت أعمَّ من النصِّ عدَّاها وإلا اقتصرَ، فالتعديةُ فرعُ الصحَّةِ؛ فكيفَ يجوزُ أنْ تكونَ من جملةِ المصحِّحِ؟

---

(١) وهو الأصل، ووجد في موضع آخر وهو الفرع.

(٢) جواب عن الفائدة الثانية.

(٣) أي: ليس خاصّاً بالعلَّة القاصرة، وإنما يقصر الحكم على محلِّه إذا كان غير معلَّل كالأحكام التعبُّدية، إذاً هذه الفائدة ليست ميِّزة للعلَّة القاصرة وحدها.

(٤) هذه المذهب الثاني في مسألة التعليل بالعلَّة القاصرة.

(٥) أي: إذا صحَّت العلَّة تعدَّى الحكم، فالتعدية فرع عن الصحَّة، وشرط الفرع أن يكون متأخِّراً عن الأصل، فإذا جعلت التعدية شرطاً لصحَّة العلَّة، لزم من ذلك أمران: **أحدهما**: اشتراط تقدم ما يشترط تأخُّره، وهذا لا يجوز. **ثانيهما**: أن يكون الفرع مصحِّحاً لأصله، وهذا أيضاً لا يجوز.

الثاني: أن التعديةَ ليستْ شرطاً في العلَّةِ المنصوصِ عليها، ولا في العقليةِ، وهما آكدُ، فكذلك المستنبطةُ[١].

الثالث: أنّ الشارعَ لو نصَّ على جميعِ القاتلين ظلماً بوجوبِ القصاصِ، لا يمنعُنا أنْ نظنَّ أنَّ الباعثَ: حكمةُ الردعِ والزجرِ، وإنْ لم يتعدَّ[٢] إلى غيرِ قاتلٍ، فإنَّ الحكمةَ لا تختلفُ باستيعابِ النصِّ لجميعِ الحوادثِ أو اقتصارِه على البعضِ[٣].

وقولكم[٤]: لا فائدةَ في التعليلِ بالعلَّةِ القاصرةِ، عنه جوابان:

أحدهما: المنعُ؛ فإنّ فيها فائدتينِ ذكرناهما:

إحداهما: قصرُ الحكمِ على محلِّها.

قولُهم[٥]: إنّ قصرَ الحكمِ مستفادٌ من عدمِ التعليلِ.

قلنا[٦]: بل يحصلُ هذا بالعلَّةِ القاصرةِ، فإنّ كلَّ علَّةٍ غيرِ المؤثِّرةِ

---

(١) هذا قياس العلَّة القاصرة المستنبطة على العلَّة القاصرة المنصوص عليها، وعلى العلَّة العقلية، فكما أن التعدية لا تشترط لصحَّتهما مع أنهما أقوى، فكذا لا تشترط التعدية لصحَّة القاصرة من باب أَوْلَى لكونها أضعف.

(٢) أي: القصاص.

(٣) فكذا ههنا لا فرق بين القاصرة والمتعدِّية في التعليل، فهو في المتعدِّية عامٌّ في محلِّ النصِّ وغيره، وفي القاصرة خاصٌّ بمحلِّ النصِّ فقط، وهذا لا يمنع صلاحيتها للتعليل، بدليل تعليل الأصل بها.

(٤) جواب عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول القائلين بعدم صحَّة التعليل بالعلَّة القاصرة.

(٥) جواب عمَّا قاله أصحاب المذهب الأول في اعتراضهم على هذه الفائدة، حيث قالوا: إن قصر الحكم على محلِّه مستفاد من عدم التعليل، وليس من العلَّة القاصرة.

(٦) أي: في الجواب عن هذا الاعتراض.

إنّما تثبتُ بشهادةِ الأصلِ وتتمُّ بالسبرِ، وشرطُه: الاتِّحادُ[١].

فإذا ظهرتْ علَّةٌ أخرى انقطعَ الحكمُ[٢]، فإذا أمكنَ التعليلُ بعلَّةٍ متعدِّية تعدَّى الحكمُ[٣].

فإذا ظهرتْ علَّةٌ قاصرةٌ عارضتِ المتعدِّيةَ ودفعتها، وبقي الحكمُ مقصوراً على محلِّها ولولاها لتعدَّى الحكمُ[٤].

والثانية[٥]: معرفةُ باعثِ الشرعِ وحكمتِه؛ ليكونَ أسرعَ في

---

(١) ومفاده: أن قصر الحكم على محلِّه قد حصل بالعلَّة القاصرة، وذلك لأن كلَّ علَّة لا تؤثر في الحكم لا تثبت إلا إذا شهد لها أصل بالثبوت، ومعرفة شهادة الأصل لها إنما تكون بأدلَّة، ومنها: السبر، وشرط السبر الاتِّحاد في الجنس بين الحكم القاصر على محلِّه والأصل الشاهد له، وذلك نحو قولهم في الخيل: لا تجب الزكاة في ذكورها منفردة، فلا تجب فيها مطلقاً لا في ذكورها ولا في إناثها.
فعلَّة الحكم هي عدم الزكاة في ذكور الخيل منفردة، وهذه العلَّة شهد لها أصل آخر من جنسها ـ أي: من ذوات الأربع ـ وهو الإبل. لما وجبت الزكاة في ذكورها منفردة، وجبت فيها مطلقاً في الذكور والإناث، وحينئذٍ يكون عدم إيجاب الزكاة في الخيل خاصّاً بها وقاصراً عليها، لا يتعدّاها إلى غيرها من ذوات الأربع في بهيمة الأنعام، وهي الإبل، والبقر، والغنم، فهذه كلُّها تجب فيها الزكاة في ذكورها وإناثها على السواء.

(٢) وذلك بسب تعارض العلَّتين.

(٣) أي: إن وجد المجتهد علَّة متعدِّية سالمة عن المعارض عدَّى الحكم إلى الفرع.

(٤) أي: أن المجتهد إذا لم يجد دليلاً يرجِّح المتعدِّية، بقي الحكم مقصوراً على محلِّه، ولولا وجود العلَّة القاصرة لتعدَّى الحكم، فثبت بهذا أن قصر الحكم على محلِّه حصل بالعلَّة القاصرة، وهو المطلوب.

(٥) أي: الفائدة الثانية من فوائد التعليل بالعلَّة القاصرة، وهي معرفة باعث =

التصديقِ وأدعى إلى القبولِ، فإنَّ النفوسَ إلى قبولِ الأحكامِ المعقولةِ أميلُ منها إلى قهرِ التحكُّمِ ومرارةِ التعبدِ.

ولمثلِ هذا الغرضِ استُحبَ الوعظُ والتذكيرُ وذكرُ محاسنِ الشريعةِ ولطائفِ معانيها، وكونُ المصلحةِ مطابقةً للنصِّ على قدره تزيدُه حسناً وتأكيداً.

الثاني[١]: أننا لا نعني بالعلَّةِ إلا باعثَ الشرعِ على الحكمِ، وثبوتُه[٢] بالنصِّ لا يمنعُنا أنْ نظنَّ أنَّ الباعثَ عليه حكمتهُ التي في ضمنِه، كما أنَّ تنصيصَه على رُخصِ السفرِ لا يمنعنا أنْ نظنَّ أن حكمتَها دفعُ مشَقتِه، وكذلك المسحُ على الخفينِ معلَّلٌ بدفعِ المشقَّةِ اللاحقةِ بنزعِ الخفِّ وإنْ لم يُقَسْ عليه غيرُه[٣].

ولَمَّا نصَّ على أنَّ كلَّ مسكرٍ حرامٌ لم يمنعْنا أنْ نظنَّ أنَّ باعثَ الشرعِ على التحريمِ: السكرُ.

ولا حَجْرَ علينا في أنْ نصدِّقَ فنقولَ: «إنّما ظَنُّنا كذا» «مهما ظَنَنَّا كذا» ولا مانعَ من هذا الظنِّ.

وأكثرُ المواعظِ ظنِّيةٌ، وطباعُ الآدميينِ خُلقت مطيعةً للظنونِ، وأكثرُ بواعثِ الناسِ على أعمالهم وعقائدِهم الظنونُ.

قولُهم[٤]: لا نسمِّي هذا علَّةً.

= الشرع وحكمته، وقد سبق بيانها عند الحديث عن الفائدة الأولى هناك.

(١) أي: الجواب الثاني عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الأول؛ الذي قالوا فيه: لا فائدة في التعليل بالعلَّة القاصرة.

(٢) أي: الحكم.

(٣) بل كان قاصراً عليه.

(٤) هذا اعتراض على أصحاب المذهب الأول القائلين بعدم صلاحية العلَّة =

قلنا: متى سلَّمتُم أنَّ الباعثَ هذه الحكمةُ، وهي غير متعدِّيةٍ، وجبَ أن يقتصرَ الحكمُ على محلِّها وهو[1] فائدةُ الخلافِ، ولا يضرُّنا أنْ لا تسمُّوه علَّةً؛ فإنَّ النزاعَ في العباداتِ بعد الاتِّفاق على المعنى لا يفيدُ.

وتلخيصُ ما ذكرناه: أنَّه لا نزاعَ في أنَّ القاصرةَ لا يتعدَّى بها الحكمُ.

ولا ينبغي أنْ نُنازِعَ في أنْ يُظَنَّ أنَّ حكمةَ الحكمِ: المصلحةُ المظنونةُ في ضمن محلِّ النصِّ وإنْ لم يَتَجاوزْ محلَّها.

ولا ينبغي أن يُنازِعَ في تَسميتِه علَّةً أيضاً؛ لأنَّه بحثٌ لفظيٌّ لا يرجعُ إلى المعنى.

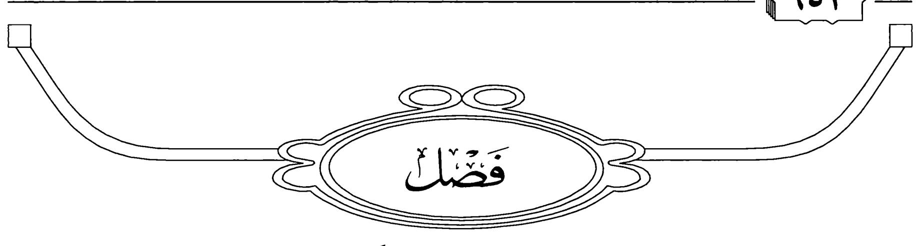
فيرجعُ حاصلُ النزاعِ إلى أنَّ الحكمَ المنصوصَ عليه إذا اشتملَ على حكمتينِ: قاصرةٍ ومتعدِّيةٍ هل يجوزُ تعديتُه؟

فالصحيحُ: أنَّه لا يتعدَّى؛ لأنَّه لا يمتنعُ أنْ يُثبتَ الشارعُ الحكمَ في محلِّ النصِّ رعايةً للمصلحةِ المختصَّةِ به، أو رعايةً للمصلحتين جميعاً، فلا سبيلَ إلى إلغاءِ هذينِ الاحتمالينِ بالتحكمِ، ومع بقائهما تمتنعُ التعديةُ، والله أعلم.



= القاصرة للتعليل، ومفاد الاعتراض هو أننا لا نسلِّم بأن الحكمة التي تضمَّنها الحكم تسمَّى علَّة، بل الحكمة شيء، والعلَّة شيء آخر.

(١) أي: القصر على المحلِّ.



في اطِّرادِ العلَّةِ

وهو: استمرارُ حكمِها في جميعِ محالِّها[١].

حكى أبو حفص البرمكي في كونِ ذلك شرطاً لصحَّتها وجهين:

أحدهما[٢]: هو شرطٌ، فمتى تخلَّف الحكمُ عنها مع وجودِها استدللنَا على أنَّها ليستْ بعلَّةٍ إنْ كانتْ مستنبطةً.

أو على أنَّها بعضُ العلَّةِ إنْ كانتْ منصوصاً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى، وبه قال بعضُ الشافعيةِ.

والوجه الآخر[٣]: تبقى حجَّةً فيما عدا المحلِّ المخصوصِ كالعمومِ إذا خُصَّ[٤]. اختاره أبو الخطاب، وبه قال مالكٌ والحنفيةُ وبعض الشافعية لوجهين[٥]:

---

(١) أي: وجود حكمها في كلِّ محلٍّ وُجِدَت فيه؛ كوجود التحريم حيث وُجِدَ الإسكار.
وقد اختلف العلماء في اشتراط الاطِّراد لصحَّة العلَّة على مذهبين ذكرهما المصنف وعبَّر عنهما بالوجهين، ثم ذكر مذهباً ثالثاً واختاره.

(٢) هذا المذهب الأول.

(٣) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٤) فإنه يبقى حجَّة فيما بقي بعد التخصيص، فكذا العلَّة.

(٥) أي: لدليلين، وهما لأصحاب المذهب الثاني.

أحدهما: أنَّ عللَ الشرعِ أماراتٌ، والأمارةُ لا تُوجبُ وجودَ حكمِها معها أبداً، بل يكفي كونُه معها في الأغلبِ الأكثرِ كالغيْمِ الرطبِ في الشتاء أمارةٌ على المطر، وكون مركوبِ القاضي على بابِ الأمير أمارةٌ على أنَّه عنده، وقد يجوزُ أنْ لا يكونَ عنده، فلو لم يكنْ عندَه في مرةٍ لم يمنعْ ذلك مَنْ رأى تلك الأمارةَ أن يظنَّ وجودَ ما هو أمارةٌ عليه.

الثاني[1]: أنَّ ثبوتَ الحكم على وَفقِ المعنى المناسبِ في موضعٍ دليلٌ على أنَّه العلَّةُ بدليل: أنه يكتفى بذلك.

فإنْ لم يظهرْ أمرٌ سواه، وتخلَّفَ الحكمُ: يَحتمِلُ أنْ يكونَ لمعارضٍ مِن فواتِ شرطٍ أو وجودِ مانعٍ.

ويَحتمِلُ أنْ يكون لعدمِ العلَّةِ، فلا يتركُ الدليلُ المغلِّبُ على الظنِّ لأمرٍ محتملٍ متردِّدٍ.

فإنْ قيل[2]: نفيُ الحكم لمعارضٍ نفيٌ للحكم مع وجودِ سببه، وهو خلافُ الأصلِ[3]، ونفيهُ لعدم العلَّةِ موافقٌ للأصلِ؛ إذ هو نفيُ الحكمِ لانتفاءِ دليلِه؛ فيكونُ أَوْلَى[4].

---

(١) أي: الوجه الثاني الذي استدلَّ به أصحاب المذهب الثاني على أن العلَّة تبقى حجَّة فيما عدا المخصوص.

(٢) هذا اعتراض من أصحاب المذهب الأول القائلين بأن الاطِّراد شرط لصحَّة العلَّة، على أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم اشتراط ذلك، وهو في الوقت نفسه دليل لهم.

(٣) لأن الأصل وجود الحكم بوجود سببه.

(٤) أي: إضافة انتفاء الحكم إلى عدم وجود العلَّة، أَوْلَى من إضافة انتفائه إلى وجود معارض؛ لأن الحمل على الموافق للأصل أَوْلَى من الحمل على المخالف له.

قلنا[١]: هو مخالفٌ للأصلِ من جهةٍ أخرى وهو: أنَّ فيه نفيَ العلَّةِ مع قيام دليلِها، والأصلُ: توفيرُ دليل المقتضِي[٢] على المقتضَى[٣] فيتساويان، ودليلُ العلَّةِ ظاهرٌ، والظاهرُ لا يُعارَضُ بالمحتملِ المتردِّدِ:

وفرَّقَ[٤] قومٌ بين: العلَّةِ المنصوصِ عليها وبين المستنبطةِ، وجَعَلَ نقضَ المستنبطةِ مبطلاً لها.

وإنْ كانت ثابتةً بنصٍّ أو إجماعٍ فلا يقدحُ ذلك فيها؛ لأنَّ[٥] كونَها علَّةً عُرفَ بدليلٍ متأكَّدٍ قويٍّ. وتخلُّفُ الحكمِ: يحتملُ أنْ يكونَ لفواتِ شرطٍ أو وجودِ مانعٍ، فلا يتركُ الدليلُ القوي لمطلقِ الاحتمالِ.

ولأنَّ[٦] ظنَّ ثبوتِ العلَّةِ من النصِّ، وظنَّ انتفاءِ العلَّةِ من انتفاءِ الحكمِ مستفادٌ بالنظرِ، والظنونُ الحاصلةُ بالنصوصِ أقوى من الظنونِ الحاصلةِ بالاستنباطِ.

---

(١) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق، ومفاده: أن نفى الحكم لعدم العلَّة لا نسلِّم موافقته للأصل بإطلاق، وإنَّما هو مخالف للأصل من وجه آخر، وهو أنه يلزم من إبطال العلَّة بسبب تخلُّف الحكم عنها إبطال جميع الأحكام التي يصلح أن تكون العلَّة وصفاً مناسباً لها، وهذا خلاف الأصل، وحينئذٍ فليس حمل نفي الحكم على عدم وجود العلَّة بأَوْلَى من حمل نفيه على ثبوت وجود معارض؛ لتساويهما في كون كلٍّ منهما مخالفاً للأصل من وجه.

(٢) وهو العلَّة.

(٣) وهو الحكم.

(٤) هذا هو المذهب الثالث في المسألة واختاره المصنف.

(٥) هذا الدليل الأول للمذهب الثالث.

(٦) هذا الدليل الثاني للمذهب الثالث، ومفاده: أنَّ ظنَّ ثبوت العلَّة مستفاد من النصِّ، وظنَّ انتفائها بسبب انتفاء الحكم مستفاد من طريق الاجتهاد، فيقدَّم الظنُّ المستفاد من النصوص لأنه آكد وأقوى.

وإنْ كان ثبوتُ العلَّةِ بالاستنباطِ: بطلتْ بالنقض[١]؛ لأنَّ[٢] ثبوتُ الحكمِ على وَفقِ المعنى؛ إنْ دلَّ على اعتبارِ الشارعِ له في موضعٍ، فتخلُّفُ الحكمِ عنه يدلُّ على أنَّ الشرعَ ألغاه.

وقولُ القائلِ[٣]: «إنني أعتبرُه[٤] إلا في موضعٍ أعرضَ الشرعُ عنه» ليس بأَوْلَى مِمَنْ قال: «أَعْرِضُ عنه إلا في موضعٍ اعتبره الشرعُ بالتنصيصِ على الحكمِ»[٥].

ثمَّ إنْ[٦] جُوِّزَ وجودُ العلَّةِ مع انتفاءِ الحكمِ من غيرِ مانعٍ ولا تخلُّفِ شرطٍ فلْيَجُزْ ذلك في محلِّ النزاعِ.

قولهم[٧]: ثبوتُ الحكمِ على وفق المعنى في موضعٍ؛ دليلٌ على أنّه علَّةٌ.

---

(١) أي: إذا كانت العلَّة مستنبطة، فنقضت بتخلُّف الحكم عنها في صورة من الصور عاد ذلك النقض عليها بالإبطال.

(٢) هذا الدليل الأول على الإبطال بالنقض.

(٣) هذا الدليل الثاني على الإبطال بالنقض.

(٤) أي: اعتبر المعنى المناسب للحكم.

(٥) لأن مؤدَّاهما واحد وهو: عدم اعتبار المعنى المنقوض.

(٦) هذا الدليل الثالث على الإبطال بالنقض، ومفاده: أن المخالف إن جوَّز وجود العلَّة مع انتفاء الحكم من غير ظهور مانع ولا فوات شرط، فليجوز وجودها في هذه المسألة وهي: هل الاطِّراد شرط لصحَّة العلَّة المستنبطة أو ليس شرطاً لصحَّتها؟ ومعلوم أنه اشترط ذلك.

(٧) بدأ في الجواب عمَّا قاله أصحاب المذهب الثاني من الاستدلال على أن العلَّة تبقى حجَّة فيما عدا المحلِّ المخصوص، والمذكور هنا هو دليلهم الثاني.

قلنا: وتخلُّفُ الحكمِ مع وجودِه[١] دليلٌ على أنَّه ليس بعلَّةٍ، فإنَّ انتفاءَ الحكمِ لانتفاءِ دليلِهِ موافقٌ للأصلِ، وانتفاؤه لمعارضٍ على خلافِ الأصلِ[٢].

وقولهم[٣]: إنَّه مخالفٌ للأصلِ؛ إذ فيه نفيُ العلَّةِ مع قيامِ دليلها فيتساوى الاحتمالان.

قلنا[٤]: متى سلَّمتم أنَّ احتمالَ انتفاءِ الحكمِ لانتفاءِ السببِ كاحتمال انتفائِه لوجودِ المعارضِ على السواءِ لم يبقَ ظَنُّ صحةِ العلَّةِ[٥] إذ يلزمُ[٦] من الشكِّ في دليلِ الفسادِ الشكُّ في الفسادِ لا محالة، إذ ظنُّ صحَّةِ العلَّةِ مع الشكِّ فيما يفسدُها محالٌ[٧]، فهو كما لو قالَ: «أشكُّ في الغيمِ وأظنُّ الصَّحْوَ» أو «أشكُّ في موتِ زيدٍ وأظنُّ حياتَه»[٨].

قولهم[٩]: دليلُ العلَّةِ ظاهرٌ.

---

(١) أي: مع وجود المعنى المناسب.
(٢) لأن الأصل بقاء الحكم ببقاء دليله.
(٣) هذا جواب أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض الموجَّه إلى دليلهم الثاني، وقد سبق بيانه.
(٤) أي: في الجواب عن ذلك الجواب.
(٥) أي: زال الظنُّ بصحَّة العلَّة. إذ ليس ظنُّ صحَّتها بأَوْلَى من ظنِّ فسادها، فترجيح أحدهما على الآخر تحكُّم.
(٦) تعليل لما ذكر.
(٧) لأن الصحَّة والفساد ضدَّان يستحيل اجتماعهما في محلٍّ واحد في وقت واحد.
(٨) فكذلك لا وجود لظنِّ صحَّة العلَّة مع الشكِّ في دليل فسادها.
(٩) أي: قول أصحاب المذهب الثاني في آخر جوابهم عن الاعتراض الموجَّه =

قلنا[١]: والمعارضُ ظاهرٌ أيضاً، فيتساويانِ، فلا يبقى الظنُّ مع وجودِ المعارضِ.

قولهم[٢]: العلَّةُ أمارةٌ والأمارةُ لا توجبُ وجودَ حكمِها أبداً.

قلنا: إنَّما يثبتُ كونُها أمارةً إذا ثبتَ أنَّها علَّةٌ، والخلافُ ههنا: هل هذا الوصفُ علَّةٌ وأمارةٌ أم لا؟ وليس الاستدلالُ على أنَّه علَّةٌ بثبوتِ الحكمِ مقروناً به أَوْلَى من الاستدلالِ على أنّه ليس بعلَّةٍ بتَخَلُّفِ الحكمِ عنه، إذ الظاهرُ أنَّ الحكمَ لا يتخلَّفُ عن علَّتِه.

أو احتمالُ انتفاءِ الحكمِ في محلِّ النقضِ لمعارضٍ، كاحتمالِ ثبوتِ الحكمِ في الأصلِ بغير هذا الوصف أو به وبغيرِه.

وكما أنَّ وجودَ مناسبٍ آخر في الأصلِ على خلافِ الأصلِ، كذلك وجودُ المعارضِ في محلِّ النقضِ على خلافِ الأصلِ فيتساويان. وبهذا يتبيَّنُ الفرقُ بين العلَّةِ المنصوصِ عليها والمستنبطةِ، فإنَّ المنصوصَ عليها يثبتُ كونُها أمارةً بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلُّفه عنها، كما لا يقدح في كون الغيم أمارة على المطر تخلُّفه عنه في بعض الأحوال.

والمستنبطة إنما يثبتُ كونُها أمارةً باقترانِ الحكمِ بها، فتخلُّفه عنها ينفي ظنَّ أنَّها أمارةً.

= إلى دليلهم الثاني. حيث قالوا: دليل العلَّة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردِّد.

(١) أي: في الجواب عن هذا الجواب: إن المعارض وهو فوات شرط أو وجود مانع، ظاهر أيضاً، فيتساوى مع دليل العلَّة، وإذا تساويا انتفى الظنُّ ببقاء العلَّة مع ظهور المعارض.

(٢) أي: قول أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول.

فإذاً: طريقُ الخروجِ عن عهدةِ النقضِ أربعةُ أمورٍ[1]:

أحدها: منعُ العلَّةِ في صورةِ النقضِ.

والثاني: منعُ وجودِ الحكمِ.

والثالثُ: أنْ يبيِّن أنَّه مستثنى عن القاعدةِ بكونِه على خلافِ الأصلينِ.

وإنْ أمكنَ المعترضَ إبرازُ قياسٍ لا ينتقضُ بمسألةِ النقضِ كانت علَّتُه المطَّردةُ أَوْلَى من المنقوضةِ، ولم يُقبل دعوى المعلِّلِ أنَّه خارجٌ عن القياسِ.

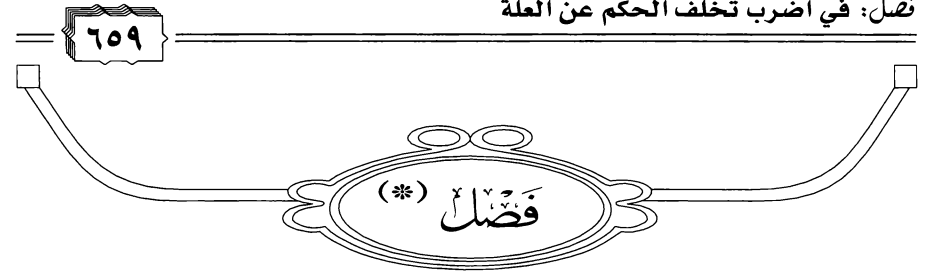
والرابع: بيانُ ما يصلُح معارضاً في محلِّ النقضِ، أو تخلُّفِ ما يصلحُ، شرطاً ليُظَنَّ أنّ انتفاءَ الحكمِ كان لأجلِه، فيبقى الظنُّ المستفادُ من مناسبةِ الوصفِ وثبوتُ الحكمِ على وَفقِه كما كان، فإنَّ الغالبَ مِن ذات الشرعِ: اعتبارُ المصالحِ والمفاسِد، فيُظَنُّ أنَّ عدمَ الحكمِ للمعارضِ، فلا تكونُ العلَّةُ منتقَضَةً.



---

(١) والمراد هنا: أنه إذا تخلَّف الحكم عن العلَّة حال وجودها؛ فإنه يكون سبباً في انتقاضها، وللخروج عن عهدة هذا النقض طرق أربعة، وسيأتي بيانها بالتفصيل عند الكلام عن النقض كقادحٍ من قوادح العلَّة.





تخلُّفُ الحكمِ عن العلَّةِ على ثلاثةِ أضربٍ:

أحدها: ما يُعلمُ أنّه مستثنى عن قاعدةِ القياسِ؛ كإيجابِ الديةِ على العاقلةِ دونَ الجاني، مع أنَّ جنايةَ الشخصِ علَّةُ وجوبِ الضمانِ عليه.

وإيجاب صاعٍ من تمرٍ في لبنِ المُصَرَّاةِ مع أنَّ علَّةَ إيجابِ المثلِ في المثلياتِ تماثلُ الأجزاءِ.

فهذه العلَّةُ معلومةٌ قطعاً فلا تُنْتَقَضُ بهذه الصورةِ، ولا يُكلَّفُ المستدلُّ الاحترازَ عنها.

وكذلك لو كانتِ العلَّةُ مظنونةً كإباحةِ بيع العرايا نَقْضاً لعلَّةِ مَنْ يعلِّلُ الربا بالكيلِ أو الطُّعمِ فإنَّه مستثنى أيضاً؛ بدليلِ ورودِه على علَّةِ كلِّ معلَّلٍ فلا يوجبُ نقضاً على القياسِ ولا يفسدُ العلَّةَ بل يخصِّصُها بما وراءَ الاستثناءِ فيكونُ علَّةً في غيرِ محلِّ الاستثناءِ[1].

(*) أي: في أضرب تخلُّف الحكم عن العلَّة.

(١) هذا مثال للعلَّة المظنونة التي لا يكون الاستثناء عن قاعدة القياس ناقضاً لها، ومفاده: أن علَّة تحريم الربا في المكيل والمطعوم هي «التفاضل»، والتفاضل واقع في «بيع العرايا» لأنه بيع رطب بتمر مع جهل التساوي فيهما، وجهل التساوي فيهما مظنَّة التفاضل بينهما.
ومع أن بيع العرايا يأتي على كلِّ قولٍ سواء علِّلَ بعلَّة الكيل، أو الطعم، أو القوت، أو غيرها، إلا أنها لا تعود بالنقض على كلِّ علَّة من هذه =

ولا يقبلُ قولُ المناظرِ: «إنَّه مستثنى» إلا أنْ يبيِّن ذلك للخصمِ بكونِه على خلافِ قياسه أيضاً، أو بدليلٍ يصلحُ لذلك(١).

فإنْ قيل: فلِمَ لا ينعطفُ قيدٌ على العلَّةِ يكونُ وصفاً من أوصافِها يندفعُ به النقضُ؟ فنقولُ في مسألةِ المُصَرَّاةِ: العلَّةُ في وجوب المثلِ: تماثلُ الأجزاءِ مع قيدِ الإضافةِ إلى غيرِ المُصَرَّاةِ ويكونُ التماثلُ المطلقُ بعضَ العلَّةِ، وعلى هذا يكونُ تخلُّفُ الحكمِ في المُصرَّاةِ لعدمِ العلَّةِ، فلا يكونُ نقضاً، فليَجبْ على المعلِّلِ ذلك(٢).

قلنا: بل العلَّةُ مطلقُ التماثلِ، فإنَّ العلّةَ:

إمَّا أنْ تكونَ سُمِّيَتْ علَّةً استعارةً من البواعثِ(٣)، فإنَّ الباعثَ على الفعلِ يُسمَّى: علَّةَ الفعلِ، فمَنْ أعطى فقيراً شيئاً لفقرِه وعلَّلَ بأنّه فقيرٌ، ثمّ منعَ فقيراً آخرَ وقال: «لأنّه عَدُوِّي»، ومنعَ آخرَ وقال: «هو

= العلل، ولا تقتضي فسادها، وذلك لاستثناء الشارع لها عن قاعدة القياس رخصة منه لتحقيق مصالح العباد.
فكلُّ الأمثلة السابقة قد ورد فيها الحكم مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس، فلا يرد نقضاً على القياس، ولا يفسد العلَّة، بل يخصِّص العلَّة بما وراء المستثنى، فتكون علَّة في غير محلِّ الاستثناء.

(١) اي: لا يكفي المستدلَّ أن يقول: هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس، بل لا بدَّ من ذكر النصِّ الشرعي الوارد في ذلك؛ كالحديث الوارد في خصوص العرايا، ويقول: كما أنه وارد على خلاف قياسي، فهو وارد على خلاف قياسك أيضاً. أو أن يبيِّن له الاستثناء بأي دليل يصلح للبيان.

(٢) أي: يجب على المستدلِّ ذكر هذا القيد صيانة لعلَّته عن النقض.

(٣) وهذا موضع أول من المواضع التي استعيرت منها العلَّة الشرعية.

معتزلي»، فإنّ الباقي على الاستقامةِ التي يقتضيها أصلُ الفِطرةِ لا يُستبعد ذلك ولا نعدُّه متناقضاً.

ويجوزُ أنْ يقولَ: «أعطيتُه لفقرِه»، إذ الباعثُ هو الفقرُ، وقد لا تَحْضُرُهُ عند الإعطاءِ العداوةُ والاعتزالُ وانتفاؤهما، ولو كانا جزءين مِن الباعثِ لم ينبعثْ إلا عند حضورهما في ذهنِه، وقد انبعثَ ولم يخطرْ ببالِه إلا مجرَّدُ الفقرِ.

كذلك مجرَّدُ التماثلِ علَّةٌ؛ لأنَّه الذي يبعثُنا على إيجابِ المثلِ في ضمانِه، ولا تحضرُنا مسألةُ «المُصرَّاةِ» أصلاً في تلك الحالةِ[١]، ويقبحُ في هذا أنْ يكلَّفَ الاحترازَ عنه فيقول: تماثلٌ في غيرِ المُصرَّاةِ.

وإمَّا أنْ تُسمَّى العلَّةُ: استعارةً من علَّةِ المريضِ[٢]؛ لأنَّها اقتضت تغييرَ حالِه، كذلك العلَّةُ الشرعيةُ اقتضت تغييرَ الحكمِ، فيجوزُ أنْ يُسمَّى الوصفُ المقتضي علَّةً بدونِ تخلُّفِ الشرطِ ووجودِ المانعِ، فإنَّ «البرودةَ» ـ مثلاً ـ علَّةُ المرَضِ في المريض؛ لأنَّه يظهرُ عقيبها وإنْ كانتَ لا تحصلُ بمجردِ البرودة، بل ربَّما ينضافُ إليها في المِزاجِ الأصلي أمور كالبياضِ ـ مثلاً ـ لكن يضافُ المرضُ إلى البرودةِ الحادثةِ.

فيجوزُ أيضاً أن يُسمَّى التماثلُ المطلقُ: علَّةً، وإنْ كان ينضافُ إليها شيء آخرُ[٣]: إمَّا شرطاً وإمَّا انتفاءَ المانعِ والله أعلم.

---

(١) أي: من جوز تسمية الباعث علَّة فليجوز تسمية مجرَّد التماثل علَّة؛ لأنه هو الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه وإن لم يخطر بباله إضافة «غير المصرَّاة» فإنها قد لا تحضر في الذهن أصلاً في تلك الحالة.

(٢) هذا الموضع الثاني من المواضع التي استعيرت منها العلَّة الشرعية.

(٣) أي: يجوز تسمية التماثل المطلق علَّة من غير تقييد بشيء، وإن كان =

ومَنْ سمَّاها علَّةً أخذاً من العلَّةِ العقليةِ[١] وهو: عبارةٌ عمَّا يوجبُ الحكمَ لذاتِه لم يسمِّ التماثلَ المطلقَ علَّةً[٢] ولم يفرِّقْ بين المحلِّ والعلَّةِ والشرطِ، بل العلَّةُ: المجموعُ، والأهلُ والمحلُّ وصفٌ من أوصافِ العلَّةِ، ولا فرَّقَ بين الجميعِ؛ لأنَّ العلَّةَ: العلامةُ. وإنَّما العلامةُ: جملةُ الأوصافِ.

والأولُ[٣] أَوْلَى؛ لأنَّ عللَ الشرعِ لا توجبُ الحكمَ لذاتِها؛ بل هي أمارةٌ مُعرِّفةٌ للحكمِ، فاستعارتُها ممَّا ذكرنا أولاً أَوْلَى، والله أعلم.

الضرب الثاني[٤]: تخلُّف الحكمِ لمعارضةِ علَّةٍ أخرى.

كقوله: «علَّةُ رقِ الولدِ: رقُّ الأمِّ» ثم المغرورُ[٥] بحرِّيةِ جاريةِ

= ربما يضاف إليه بعض القيود من وجود شرط، أو انتفاء مانع.

(١) هذا الموضع الثالث من المواضع التي استعيرت منها العلَّة الشرعية.

(٢) لأنه بمجرَّده لا يوجب الحكم، بل لا بدَّ من أن يضاف إليه شيء آخر، وهو وجود الشرط وانتفاء المانع، كما لو قلنا من التسويد الحاصل من السواد، والانكسار الحاصل من الكسر: أن السواد الذي هو علَّة التسويد، والكسر الذي هو علَّة الانكسار لا يوجب كل واحد منهما الحكم بمجرَّده، بل بإضافته إلى فاعله، فيقال: تسويد زيد، وكسر عمرو؛ لأن العلَّة العقلية تعتمد على المجموع المركَّب من المحلِّ، والأهل، والشرط، والعلَّة، والأهل والمحلّ في العلَّة العقلية وصفان من أوصافها، ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلَّة هي العلامة، والعلامة جملة الأوصاف.

(٣) وهو كون العلَّة مستعارة من البواعث أَوْلَى.

(٤) أي: من أضرب تخلُّف الحكم عن العلَّة.

(٥) هذا اعتراض على قول المستدل، والمغرور هو: من تزوج امرأة على أنها حرَّة، فبان أنها أمة بعد حملها، فولدها حرٌّ مع أن أمَّه أَمَةٌ، فقد تخلَّف حكم العلَّة عنها، فيقول المستدلُّ في ردِّ ذلك الاعتراض: أن الولد =

ولدِه: حرٌ لعلَّةِ الغرورِ ولولا أنَّ الرقَّ في حكمِ الحاصلِ المندفعِ: لما وجبَ قيمةُ الولدِ.

فهذا لا يردُ نقضاً أيضاً ولا يُفسِدُ العلَّةَ؛ لأنَّ الحكمَ ها هنا كالحاصلِ تقديراً.

الضرب الثالث[١]: «**أنْ يتخلَّفَ الحكمُ لا لخللٍ في ركنِ العلَّةِ، لكن لعدمِ مصادفتِها محلَّها أو فواتِ شرطِها**».

كقولنا: السرقةُ علَّةُ القطعِ، وقد وُجدت في النباشِ؛ فيقطعُ.

فيقالُ[٢]: تبطلُ بسرقةِ ما دونَ النصابِ، وبسرقةِ الصبي، أو بسرقةٍ من غيرِ الحرزِ.

وكقولنا: «البيعُ علَّةُ المِلكِ» وقد جرى فَلْيَثْبُتِ المِلْكُ في زمنِ الخيارِ.

فيقالُ[٣]: يَبْطُلُ ببيعِ الموقوفِ والمرهونِ فهذا لا يُفسدُ العلَّةَ.

= وإن كان حرّاً حكماً فهو رقيق تقديراً، بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيد أمِّه، ولولا أن الرقَّ حاصل تقديراً لما وجبت قيمة الولد، فالحكم لم يتخلَّف عن علَّته، بل هي مطَّردة فيه.

(١) أي: من أضرب تخلُّف الحكم عن العلَّة.

(٢) أي: يقول المعترض حكمك يبطل بسرقة... إلخ، فيجيب المستدلُّ بأن تخلف تلك الأحكام بسبب فوات أهلية القطع في الصبيِّ، وفوات شرط القطع فيما دون النصاب وغير الحِرْز.

(٣) أي: يقول المعترض حكمك باطل ببيع الموقوف والمرهون حيث حصل البيع فيهما ولم يحصل الملك، فيجيب المستدلُّ بأن الحكم تخلف لكنه لم يصادف المحل؛ لأن الموقوف والمرهون ليسا محلَّاً للبيع.

لكنْ هل يكلَّفُ المناظِرُ جَمْعَ هذه الشروطِ في دليلِه كيلا يردَ ذلك نقضاً؟

فهذا اختلفَ فيه الجدليون، والخَطْبُ فيه يسيرٌ؛ فإنَّ الجدلَ موضوعٌ فكيف اصطُلِحَ عليه فإليهم ذلك[١].

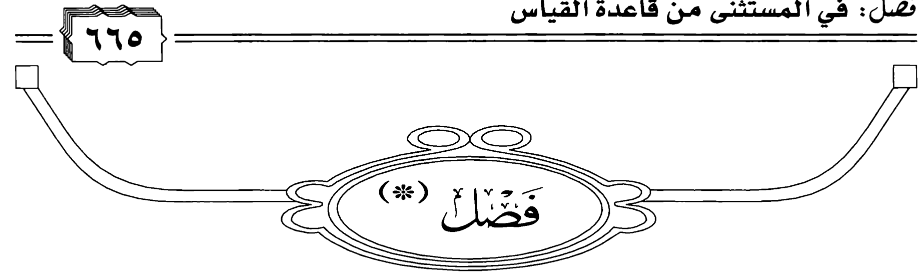
والأليقُ: تكليفُه ذلك؛ لأنَّ الخَطْبَ فيه يسيرٌ، وفيه ضمُّ نشرِ الكلامِ وجَمْعُه.

فأمَّا تخلُّفُ الحكمِ لغير أحدِ هذهِ الأضربِ الثلاثة: فهو الذي تُنقضُ العلَّةُ به، وفيه مِن الاختلافِ ما قد مضى.



---

(١) أي: إذا اصطلح الجدليون على أن المستدلَّ يجمع الشروط في دليله كُلِّفَ به، وإلَّا فلا.



فَصْلٌ (*)

والمستثنى من قاعدةِ القياسِ منقسمٌ إلى: ما عُقِلَ معناهُ، وإلى ما لا يعقلُ.

فالأولُ: يصحُّ أنْ يقاسَ عليه ما وجدتْ فيه العلَّةُ(١).

من ذلك: استثناءُ «العرايا» للحاجةِ، لا يَبْعُدُ أنْ نقيسَ العنبَ على الرطبِ إذا تبيَّنَ أنّه في معناهُ(٢).

وكذا إيجابُ صاعٍ من تمرٍ في لبنِ «المُصَرَّاةِ»؛ مستثنى عن قاعدةِ الضمانِ بالمثلِ، نقيسُ عليه ما لو ردَّ المُصَرَّاةَ بعيبٍ آخرَ، وهو نوعُ إلحاقٍ(٣).

ومنه: إباحةُ أكلِ الميتةِ عند الضرورةِ صيانةً للنفسِ واستبقاءً

(*) في المستثنى من قاعدة القياس هل يقاس عليه؟.

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) أي: يجوز بيع العنب بالزبيب فيما دون خمسة أوسق، قياساً على جواز بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض، رخصة وتوسعة على الناس إذا احتاجوا إليه؛ لأن عرية الرطب جازت لهذا المعنى وهو مشترك بينهما.

(٣) أي: يجوز ردُّ المصرَّاة بعيب آخر غير التصرية، فيضمن اللبن أيضاً بصاع من تمر، وهو نوع إلحاق لأن فيه معنى الأصل، وهو تخليص المتبايعين من ورطة الجهل بمقدار اللبن الحادث عن الكائن في الضرع عند البيع.

للمهجةِ، يقاسُ عليه: بقيةُ المحرماتِ إذا اضْطرَ إليها(١)، ويقاسُ عليه المكرَه؛ لأنَّه في معناه.

وأمَّا ما لا يُعْقَلُ(٢): فكتخصيصِهِ بعضَ الأشخاصِ بحكمٍ؛ كتخصيصِه أبا بُردة بجَذَعةٍ(٣) من المعْزِ:

وتخصيصِهِ خزيمةَ بشهادتِه(٤) وحدَهُ.

وكتفريقِه في بولِ الصبيانِ بين الذكرِ والأنثى(٥).

[فإنه لَمَّا] لم ينقدحْ فيه معنى: لم يُقَسْ عليه الفرقُ في البهائمِ بين ذكورِها وإناثها.

وفي الجملةِ: إنَّ معرفة المعنى من شرطِ صحَّةِ القياسِ في المستثنى وغيرِه. والله أعلم.



---

(١) كمن غصَّ بلقمة وخشي على نفسه الهلاك ولم يوجد عنده إلا الخمر، فيجوز أن يشرب منه بقدر ما يزيل الغصَّة فقط، وكذلك يجوز أن يقاس عليه المكره؛ لأنه في معنى المضطَّر.

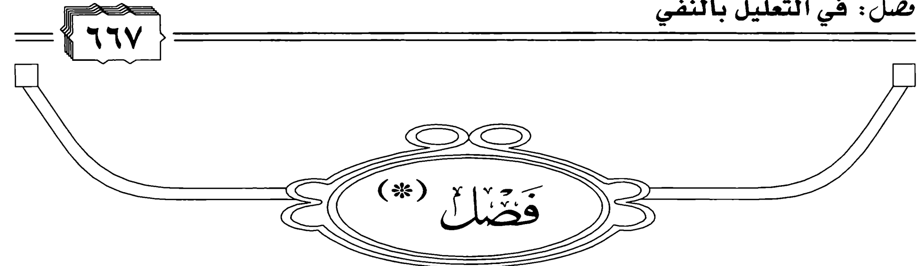
(٢) أي: الذي لا يعقل المعنى الذي لأجله ترك القياس، فهذا لا يجوز القياس عليه بالاتِّفاق.

(٣) يعني: في الأضحية دون غيره.

(٤) أي: بإقامة شهادته مقام شهادتين.

(٥) فيغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر.





قال أبو الخطابِ: يجوزُ أنْ تكونَ العلَّةُ: نفيَ صفةٍ[١] أو اسمٍ[٢] أو حكمٍ[٣] على قولِ أصحابِنا.

كقولهم: ليس بمكيلٍ ولا موزونٍ.

ليس بترابٍ.

لا يجوزُ بيعُه فلا يجوزُ رهنُه.

(*) في التعليل بالنفي.

(١) كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون فلا يمتنع فيه ربا الفضل فيما إذا سئل عن علَّة جواز التفاضل في الثياب.

(٢) كقولهم: ليس بتراب فلا يجوز التيمم به، فيما إذا سئل عن علَّة فساد التيمم بالإسمنت.

(٣) كقولهم في الخمر لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه فيما إذا سئل عن علَّة بطلان رهن الخمر. هذا والعلَّة إما أن تكون وجودية، وإما أن تكون عدمية، والمعلل بها إما وجودي أو عدمي، فالمجموع أربعة من ضرب اثنتين في اثنتين، ثلاثة منها لا خلاف في التعليل بها، وهي: تعليل الوجودي بالوجودي كالتحريم بالإسكار، وتعليل العدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، وتعليل العدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالإسراف، والرابعة وهي تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فهي محل الخلاف، وقد ذكر المصنف فيها مذهبين واختار الجواز وهو مذهب أبي الخطاب.

وقال[١] بعضُ الشافعيةِ: لا يجوزُ أنْ يكونَ العدمُ سبباً لإثباتِ حكمٍ؛ لأنَّ[٢] السببَ لا بدَّ أنْ يكونَ مشتملاً على معنى يثبتُ الحكمُ رعايةً له.

والمعنى: إمَّا تحصيلُ مصلحةٍ أو نفيُ مفسدةٍ، والعدمُ لا يحصلُ به شيءٌ من ذلك[٣].

فلئن قلتم[٤]: إنَّه تحصل به[٥] الحكمةُ فإنَّ ما كانَ نافعاً فعدمُه مضرٌّ، وما كان مضرّاً فعدمُه يلزم منه منفعةٌ. ويكفي في مظنَّةِ الحكمِ أنْ يلزمَ منها الحكمةُ، ولا يشترطُ أنْ يكون مَنشأً لها[٦].

قلنا: لا ننكرُ ذلك، لكن لا يناسبُ حكماً في حقِّ كلِّ أحدٍ[٧]، بل إعدامُ النافعِ يناسبُ عقوبةً في حقِّ مَنْ وُجِدَ منه الإعدامُ زجراً له، وإعدامُ المضرِّ يناسبُ حكماً نافعاً في حقِّ مَنْ وجدَ منه إعدامُه حثّاً له على تعاطي مثلِه[٨].

فالمناسبةُ في الموضعينِ انتسبت إلى الإعدامِ وهو: أمرٌ وجوديٌّ لا إلى العدمِ[٩].

---

(١) هذا المذهب الثاني في المسألة. (٢) دليل المذهب الثاني.

(٣) وبناء على ذلك: فالعدم لا يصلح أن يكون سبباً للتعليل به.

(٤) اعتراض على أصحاب المذهب الثاني.

(٥) أي: بالوصف العدمي.

(٦) وإذا اشتمل على الحكمة صحَّ التعليل به.

(٧) أي: في جميع الناس.

(٨) إعدام النافع؛ كقطع يد السارق زجراً له، وإعدام المضرِّ؛ كإعدام فيروس أو ميكروب، فإنه يكافأ من قام بذلك بما يعود عليه بالنفع، حَثّاً لَهُ على المزيد من فعل مثله.

(٩) وشتان بين الإعدام والعدم.

فلئن قلتم[١]: إنَّ عدمَ الأمرِ النافعِ للشخصِ يناسبُ ثبوتَ حكمٍ نافعٍ له جبراً لحالِه.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: منعُ المناسبةِ فإنه لا يخلو: إمَّا أنْ تُثبَتَ المناسبةُ بالنسبةِ إلى الله ﷻ أو إلى غيره[٢].

وفي الجملةِ: شرعُ الجائزِ إنَّما يكونُ معقولاً على مَنْ وُجدَ منه الضررُ، وأمَّا شرعُه في حقِّ غيرِه فإنَّه عدولٌ عن مذاقِ القياسِ ومقتضى الحكمةِ، كإيجابِ ضمانِ فرسِ زيدٍ على عمرو إذا تلفَ بآفةٍ سماويةٍ.

فإنْ قيل: يناسبُ الثوابَ بالنسبةِ إلى الله ﷻ فهو عودٌ إلى الوجودِ.

---

(١) اعتراض على أصحاب المذهب الأول، ومعناه: أن التعليل بالوصف العدمي يناسب الحكم المتعلِّق به، بدليل ما ذكره في نصِّ الاعتراض.

(٢) والمراد: لا نسلِّم بأن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له، وذلك لأن المناسبة لا يخلو إما أن تثبت بالنسبة إلى الله تعالى، أو تثبت بالنسبة إلى غيره، أما ثبوتها بالنسبة إلى الله فهذا لا نعلمه حقيقة. وأما ثبوتها بالنسبة إلى غيره ففيها تفصيل. هو أن شرع العقوبة إذا ورد على من وجد منه الضرر فإنما يكون معقولاً، وإذا ورد على من لم يوجد منه الضرر فهذا عدول عن مقتضى الحكمة والعدالة ومذاق القياس. مثاله: إذا تلف فرس زيد بآفة سماوية وأوجب ضمانه على عمرو، فإن فيه مصلحة ومفسدة، فلا يكون مناسباً؛ لأن فيه من الضرر على عمرو مثل ما فيه من المصلحة لزيد.
فإن قيل إن وقوع العقاب على من لا يستحقُّه يناسب حصول الثواب له من الله على ذلك. كانت العلَّة هنا أمراً وجودياً؛ لأن وقوع العقاب كان سبباً لحصول الثواب، والحصول وجود لا عدم.

ثم إنّ وجوبَه على واحدٍ من الخلقِ يلزمُ منه من الضررِ في حقِّ مَنْ وجبَ عليه بقدرِ ما يحصلُ من المصلحةِ لمن وجبَ له فلا يكونُ مناسباً؛ فإنَّ نفعَ زيدٍ بضررِ عمرٍو لا يكونُ مناسباً؛ لكونهما في نظرِ الشرعِ على السواء.

الثاني(١): أنَّه لا يمكنُ اعتبارُه؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]. وإثباتُ الحكمِ له لمنفعتِه من غيرِ سعيه مخالفٌ للعمومِ(٢).

قلنا(٣): بل يجوزُ التعليلُ بالعدمِ، فإنَّ(٤) عِلَلَ الشرعِ أماراتٌ على الحكمِ، ولا يشترطُ فيها أنْ يكونَ(٥) مَنْشأً للحكمةِ ولا مظنَّةً لها، وعند ذلك لا يمتنعُ أنْ يَنْصِبَ الشارعُ العدمَ أمارةً إذا كان ظاهراً معلوماً.

ولو قال الشارعُ: «اعلموا أنَّ ما لا يُنتفعُ به لا يجوزُ بيعه، وأنَّ ما لا يجوزُ بيعه لا يجوزُ رهنُه»، فما المانعُ مِن هذا وأشباهِه(٦)؟.

---

(١) أي: الجواب الثاني.

(٢) معنى هذا الجواب: أن العدم لا يمكن اعتباره؛ لأن العدم: نفيٌ محضٌ، فلا يصحُّ أن يكون مِنْ سَعْي الإنسان، وحينئذٍ لا يجوز أن يترتَّب عليه حكم؛ لأن الأحكام حينما تثبت فإنه يحصل للإنسان بسببها إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وعليه فلا يصحُّ أن يكون الوصف العدمي علَّةً.

(٣) بدأ هنا بذكر أدلَّة أصحاب المذهب الأول؛ القائلين بجواز التعليل بالنفي والعدم، ولهم ثلاثة أدلَّة.

(٤) هذا الدليل الأول. (٥) أي: الحكم.

(٦) أي: لو قال الشارع هذا، لفهم منه: أن عدم الانتفاع هو علَّة عدم جواز البيع، وأن عدم جواز البيع هو علَّة عدم جواز الرهن، وإذا كان التعليل =

وقد تقرَّر[١] بين الفقهاءِ أنَّ انتفاءَ الشرطِ علامةٌ على عدمِ المشروط؛ فإنَّه ينتفي بانتفائِه، وإذا جازَ ذلك في النفي ففي الإثباتِ مثلُه، فإنه لو قال الشارعُ: «ما لا مَضَرَّةَ فيه من الحيوانِ فمباحٌ لكم أكلُه، وما لم يُذكرِ اسمُ الله عليه فحرامٌ عليكم أكلُه» لم يمتنع ذلك. وقد قال اللهُ تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وهذا تعليقٌ لتحريمِ الأكلِ على عدمِ ذكر اسم الله[٢].

ولأنَّ النفيَّ[٣] صلحُ أنْ يكونَ علَّةً للنفي فيلزمُ منه: أنْ يصلحَ التعليلُ به للإثبات؛ لأنَّ كلَّ حكم له ضدٌّ، فالحلُّ ضدُّهُ الحرمةُ، والوجوبُ ضدُّهُ براءةُ الذمةِ، والصحَّةُ ضدُّها الفسادُ، وكلما نَفَى شيئاً أثبتَ ضدَّه، فما كان علَّةً لانتفاءِ الحرمةِ فهو علَّةُ الإباحةِ[٤].

وما ذكروه[٥] مِن أنَّ النفيَ لا يناسبُ إثباتَ الحكمِ في حقِّ

= بالأمر العدمي سائغاً شرعاً في هذا المثال وأشباهه، فلا وجه للقول بعدم جوازه.

(١) هذا الدليل الثاني.

(٢) معنى الدليل: أن تعليل النفي بالنفي جائز في عرف الفقهاء، حيث تقرَّر عندهم أن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، وإذا جاز تعليل النفي بالنفي جاز تعليل الثبوت بالنفي شرعاً؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟...﴾ الآية، حيث علَّل ثبوت التحريم بالنفي، وهو عدم ذكر اسمه تعالى على الحيوان المذبوح.

(٣) هذا الدليل الثالث، ومفاده: أن النفي إذا كان.

(٤) وإذا ثبت أن النفي صالح لأن يكون علَّة للنفي، وصالح لأن يكون علَّة للإثبات على السواء، دلَّ ذلك على جواز التعليل به، وهذا هو المطلوب.

(٥) هذا جواب أصحاب المذهب الثاني عن اعتراض وجِّه إليهم من أصحاب المذهب الأول حين قالوا: «إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت =

الآدميِّ؛ لأنَّه يلزمُ منه: ضررٌ في حقِّ الآدميِّ الآخر.

قلنا(١): عنه جوابان.

أحدهما: أنَّ جهاتِ إثباتِ العلَّةِ لا تنحصرُ في المناسبةِ، بل طُرقُها كثيرةٌ على ما عُلِمَ(٢) فلا يلزمُ من انتفاءِ طريقٍ واحدٍ انتفاؤها.

الثاني: أنَّ المناسبةَ متحققةٌ فيه، فإنَّ ما كانَ وجودُه نافعاً لزمَ مِن عدمِه الضررُ، وما كانَ مضرّاً لزمَ من عدمِه النفعُ، فللَّه تعالى فرائضُ وواجباتٌ كما أنَّ له محظوراتٍ محرماتٍ، فكما أنَّ فعلَ المحرماتِ يناسبُ شرعَ عقوباتٍ في حقِّ مَنْ فعلَها زجراً عنها، فعدمُ الفرائضِ يناسبُ ترتيبَ العقوباتِ على تاركِها حثّاً عليها(٣).

ولا بُعدَ في قولِ مَنْ قال: إنّ تركَ الصلاةِ يناسبُ شرعَ القتلِ أو الضربِ والحبسِ، وكذلك أشباهُها مِن الواجباتِ.

وقولُهم(٤): «إنَّ هذا إعدامٌ»: غيرُ صحيحٍ بل هو مجرَّدُ عدمٍ، إذ

= حكم نافع له جبراً لحاله» فأجابوا عنه بقولهم: إن النفي لا يناسب إثبات الحكم في حقِّ الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حقِّ الأدمي الآخر، وذلك كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بآفة سماوية.

(١) أي: نجيب عن هذا الجواب بجوابين.

(٢) حيث تثبت بالنصِّ، والإجماع، والسبر، والدوران، كما تثبت بالمناسبة، ولا يلزم من انتفاء المناسبة انتفاء جميع الطرق.

(٣) وهذا يدلُّ دلالة واضحة على أن النفي مناسب للحكم.

(٤) أي: قول أصحاب المذهب الثاني في جوابهم عن الاعتراض الذي وجِّه إليهم والذي حاصله: «أن العدم تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعاً فعدمه مضرٌّ، وما كان مضرّاً فعدمه نافع» فأجابوا عنه بقولهم: «فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام، وهو أمر وجودي، وليس إلى العدم». =

الإعدامُ: إخراجُ الموجودِ إلى العدمِ ولم يكنْ للصلاةِ مِن تاركها وجودٌ فيعدمُها.

ولا يلزمُ من ثبوتِ الحكمِ أنْ يكونَ في حقِّ آدمي آخر[١].

ثم لو لزمَ منه ضررٌ فلا تنتفي المناسبةُ بوجودِ الضررِ على ما عُلِمَ في موضعِ آخر، ومثلُ هذا يوجدُ في الإثباتِ، فلا فرق إذاً[٢].

وقوله[٣] تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] يتناولُ ما لَه دونَ ما عليه، فليست عامَّةً، فلا يصحُّ الاستدلالُ بها على عمومِ التعليلِ بالنفي.

على أنّ الآيةَ إنّما أُريدَ بها الثوابُ في الآخرةِ دونَ أحكام الدنيا بدليلِ:

= فأجاب أصحاب المذهب الأول عن هذا الجواب بأنه غير صحيح؛ بل هو مجرد عدم... إلخ.

(١) أي: لا يلزم من ثبوت حكم لشخص معيَّن أن يكون ثابتاً في حقِّ شخص آخر بحيث يتعدَّى ضرره إليه.

(٢) والمعنى: أن ثبوت الحكم في حقِّ شخص يلزم منه حصول الضرر لشخص آخر، لو سلَّمناه جدلاً: فإنه لا يقتضي نفي المناسبة بمجرَّد حصول الضرر؛ لأن الضرر علَّة لحصول الثواب من الله تعالى، وذلك وصف مناسب ولو كان حصول الضرر يقتضي نفي المناسبة في الحكم المعلل بالنفي، لاقتضى كذلك نفيها في الحكم المعلَّل بالإثبات لعدم الفرق بينهما، حيث إنهما سواء في احتمال حصول الضرر.

(٣) هذا شروع في الجواب عن الجواب الثاني من أصحاب الثاني عن الاعتراض الثاني الموجَّه إليهم، ومفاد الاعتراض: «أن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكمٍ نافعٍ له جبراً لحاله» فأجابوا عنه بقولهم: إنه لا يمكن اعتباره لقوله تعالى... إلخ.

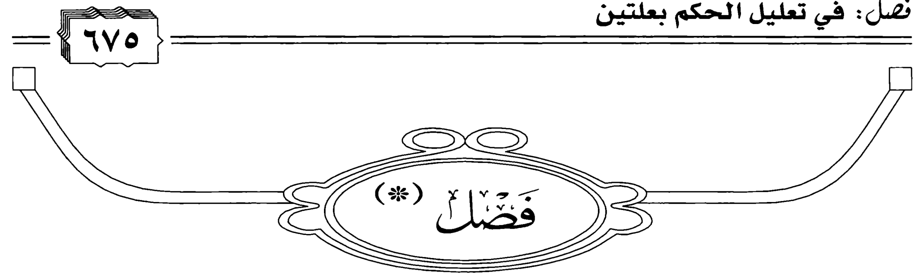
أنّ فقرَ القريبِ صَلُحَ علَّةً لإيجابِ النفقةِ له[١].

وعدمُ المالِ في حقِّ المسكينِ جعَلَه مصرِفاً للزكاةِ، وأمثالُ هذا يكثر، والله أعلم.



(١) مع أن فقره ليس من سعيه، وكذا عدم المال في حقِّ المسكين ليس من سعيه، وقد صلح أن يكون علَّة في جعله مصرفاً من مصارف الزكاة.





فَصْلٌ (*)

يجوزُ تعليلُ الحكمِ بعلَّتينِ(١)؛ لأنَّ العلَّةَ الشرعيةَ أمارةٌ؛ فلا يمتنعُ نصبُ علامتينِ على شيءٍ واحدٍ، ولذلك مَنْ لمس وبالَ في وقتٍ واحدٍ انتقضَ وضوؤه بهما.

ومَنْ أرضعْتها أختُك وزوجةُ أخيك فجُمِعَ لبنُهُما وانتهى إلى حلقِها دَفعةً واحدةً حَرُمتْ عليك؛ لأنَّك خالُها وعمُّها، ولا يحالُ على أحدِهما دونَ الآخرِ.

ولا يمكنُ أنْ يقالَ: تحريمانِ وحكمانِ؛ لأنَّ التحريمَ له حدٌّ واحدٌ وحقيقةٌ واحدةٌ. ويستحيلُ اجتماع مثلينِ(٢).

(*) في تعليل الحكم بعلَّتين.

(١) اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم بعللٍ في كل صورة بعلَّة، كتعليل قتل شخص بكونه مرتداً، وقتل آخر بكونه زانياً محصناً، وقتل ثالث بكونه قاتلاً. واختلفوا في تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلل مختلفة، كتعليل قتل الشخص الواحد بكونه مرتداً، وقاتلاً، وزانياً، ونحو ذلك مما يوجب القصاص: فجوّز الجمهور ذلك، ومنع منه القاضي أبو بكر وإمام الحرمين. وفصَّل الغزالي بجواز ذلك في العلل المنصوصة دون المستنبطة، والتفصيل هو مراد المصنف في المسألة بدليل سياق كلامه.

(٢) أي: أن التحريم حكم واحد معلل بعلتين هما كونها بنت أخته، وكونها بنت أخيه، وليس حكمين معللين بعلتين. إذ لو كانا حكمين لكانا متماثلين، والتماثل يعني: التضاد، ويستحيل اجتماع المثلين المتضادين في عين واحدة. بل يلزم من وجود أحدهما انتفاء الآخر.

فإن قيل[١]: فإذا ذكرَ المعترضُ علَّةً أخرى في الأصلِ، فلِمَ يعارضُ علَّةَ المستدلِ؟ ولِمَ يُقبلْ هذا الاعتراضُ إذ أمكنَ الجمعُ بين علَّتين؟[٢].

قلنا[٣]: إنْ كانتْ علَّةُ المستدلِّ مؤثِّرةً لَمْ تَبْطُلْ بذلك، كما ذكرناه من الأمثلةِ[٤]؛ وكاجتماع العدّةِ والردّةِ[٥] إذْ دلَّ الشرعُ على أنَّ كلَّ واحدةٍ منهما علَّةٌ على حيالها.

وإنْ كانت ثابتةً بالاستنباطِ فسدتْ بهذه المعارضةِ؛ لأنَّ ظنَّ كونِها علَّةً إنَّما يتمُّ بالسبرِ، وهو: أنَّه لا بدَّ لهذا الحكمِ من علَّةٍ، ولا يصلح علَّةً إلا هذا.

فإذا ظهرتْ علَّةٌ أخرى بطلتْ إحدى المقدِّمتينِ وهي: أنَّه لا يصلحُ علَّةً إلا كذا.

مثاله: مَنْ أعطى إنساناً شيئاً، فوجدنَاه فقيراً ظننا أنَّه أعطاهُ لفقرِه، وعلَّلنا به.

فإنْ وجدنَاه قريباً علَّلناه بالقرابةِ.

---

(١) هذا اعتراض من المانعين لجواز تعليل الحكم الواحد بعلَّتين.
(٢) وحيث قبل اعتراض المعترض دلَّ ذلك على عدم صحَّة التعليل بأكثر من علَّة.
(٣) جواب عن الاعتراض السابق، ومفاده: إن كانت علَّة المستدلِّ مؤثِّرة؛ أي: ثابتة بالنصِّ والإجماع لم تبطل باعتراض المعترض، وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة.
(٤) كمسألة نقض الوضوء باللمس والبول، وتحريم الرضيعة بكونها بنت أخت، وبنت أخ.
(٥) يعني: في تحريم الوطء.

فإنْ وجدنَاه فقيراً قريباً أمكنَ أنْ يكونَ الإعطاءُ لهما، أو لأحدِهما، فلا يبقى الظنُّ أنَّه أعطاه لواحدٍ بعينه.

فإنْ قيل[١]: فَلِمَ يلزم العكسُ، وهو وجودُ[٢] الحكمِ بدون العلَّةِ، فإنَّ العللَ الشرعيةَ أماراتٌ ودلالاتٌ، فإذا جازَ اجتماعُ دلالاتٍ لم يكنْ من ضرورةِ انتفاءِ البعضِ انتفاءُ الحكمِ.

قلنا[٣]: هذا صحيحٌ وإنَّما يلزمُ العكسُ إذا لم يكنْ للحكمِ إلا علَّةٌ واحدةٌ، فإنَّ الحكمَ لا بدَّ له من علَّةٍ.

فإذا اتحدتْ وانتفتْ فلو بقي الحكمُ لكانَ ثابتاً بغيرِ سببٍ.

وأمَّا إذا تعدَّدتِ العلَّةُ فلا ينتفي عند انتفاءِ بعضِها، بل عند انتفاءِ جميعها.

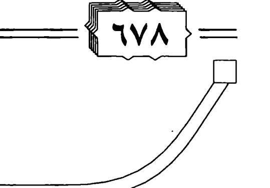


---

(١) اعتراض آخر من المانعين جواز تعليل الحكم بعلَّتين.

(٢) الصواب: «انتفاء» بدل كلمة «وجود» لأن الطرد هو: وجود الحكم بوجود العلَّة، والعكس هو انتفاء الحكم بانتفاء العلَّة.
ومعنى الاعتراض: أنه لو صحَّ اجتماع علل على حكم واحد لما صحَّ الاعتراض بعدم العكس، لكنه صحَّ، فدلَّ ذلك على عدم جواز اجتماع العلل على حكم واحد.

(٣) جواب عن هذا الاعتراض، ومفاده: أن قولكم: لا يلزم من انتفاء بعض الأمارات انتفاء الحكم «هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا علَّة واحدة، فإذا انتفت انتفى لأنه لا يبقى الحكم بدون علَّة».



فَصْلٌ (*)

قالَ قومٌ: يجوزُ إجراءُ القياسِ في الأسبابِ[١].

فنقولُ: إنَّما نصبَ الزنا سبباً لوجوبِ الرجمِ لعلَّةِ كذا، وهو موجودٌ في اللواط فَيُجْعَلُ سبباً، وإنْ كان لا يُسمَّى زِناً[٢].

ومنعَ منه آخرونَ[٣] وقالوا[٤]: الحكمُ يتبعُ السببَ دون حكمتِه، فإنَّ الحكمةَ ثمرةٌ وليست علَّةً، فلا يجوزُ أنْ يوجَبَ القصاصُ بمجرَّد الحاجةِ إلى الزجر بدون القتلِ، وإنْ علمنَا أنَّها حكمةُ وجوبِ القصاصِ في القتلِ.

ولأنَّ[٥] القياسَ في الأسبابِ يعتبرُ فيه التساوي في الحكمةِ[٦] وهذا أمرٌ استأثرَ اللهُ ﷻ بعلمِه.

(*) في جريان القياس في الأسباب. وصورته إثبات كون اللواط سبباً للحدِّ قياساً على الزنا الذي هو سبب في الحدِّ؛ بجامع الإيلاج في فرج محرَّم.

(١) وهو مذهب أكثر الشافعية، وأكثر الحنابلة، واختاره المصنِّف.

(٢) أي: في اللغة.

(٣) هذا المذهب الثاني في المسألة، وهم بعض الحنفية وبعض الشافعية وكثير من المالكية.

(٤) هذا الدليل الأول للمذهب الثاني، ومفاده: أن الحكم يتبع السبب؛ أي: العلَّة دون حكمته؛ لأنها الثمرة، وإذا كان كذلك فلا يجوز إجراء القياس في الأسباب.

(٥) هذا الدليل الثاني.

(٦) أي بين المقيس والمقيس عليه، وهي مجهولة لنا، فلم يصحَّ القياس.

ولنا[١]: أنَّ نصبَ الأسبابِ حكمٌ شرعيٌّ فيمكنُ أنْ تُعقلَ علَّتُه ويتعدَّى إلى سببٍ آخر[٢]، فإنْ اعترفوا بهذا ثمَّ توقَّفوا عن التعديةِ[٣] كانوا متحكِّمينَ بالفرقِ بين حكمٍ وحكمٍ، كمن يقولُ: يجري القياسُ في حكمِ الضمانِ لا في القصاصِ، وفي البيع دون النكاحِ[٤].

وإن ادَّعوا الإحالة[٥] فمِن أينَ عرفوا ذلك بضرورةٍ أو نظرٍ؟ كيف ونحنُ نبيِّنُ إمكانه بالأمثلة؟

فإنْ قالوا[٦]: هو ممكنٌ في العقلِ لكنَّه غيرُ واقعٍ؛ لأنَّه لا يُلفَى[٧] للأسبابِ علَّةٌ مستقيمةٌ تتعدَّى.

قلنا: قد ارتفعَ النزاعُ الأصوليُّ؛ إذ لا ذاهبَ إلى تجويزِ القياس حيثُ لا تعقلُ العلَّةُ ولا تتعدَّى، وهم قد ساعدوا على جوازِ القياسِ حيثُ أمكنت التعديةُ، فارتفعَ الخلافُ.

ثم إنَّنا[٨] نذكرُ إمكانَ القياسِ في الأسبابِ من وجهين:

أحدهما: تنقيحُ المناطِ، فنقولُ: قياسُ اللائِط على الزاني[٩]

---

(١) أدلَّة أصحاب المذهب الأول على جواز إجراء القياس في الأسباب.

(٢) قياساً على الحكم إذا عرفت علَّته؛ تعدَّى إلى الفرع بجامع عقل المعنى في كلٍّ. ولا فرق.

(٣) أي: في الأسباب.

(٤) وهذا تفريق بلا دليل ودعوى بلا حجَّة، وهذا تحكُّم.

(٥) أي: ادَّعوا أن القياس في الأسباب مستحيل نظراً لعدم تصوُّره.

(٦) هذا اعتراض ثانٍ ممَّن منع جريان القياس في الأسباب.

(٧) أي: لا يوجد علَّة منضبطة للأسباب يمكن تعديتها إلى صورة أخرى.

(٨) هذا جواب ثان عن الاعتراض وهو من وجهين.

(٩) أي: قياس اللائط على الزاني في إقامة الحدِّ، مع أن اللواط لا يسمى زنا =

كقياسِ الأكلِ على الجماعِ في إيجابِ الكفارةِ، فإنَّا تعرَّفنا أنَّ وصفَ كونِه زنا لا يؤثِّرُ، بل المؤثِّرُ: كونُه إيلاجَ فرجٍ في فرجٍ محرَّمٍ قطعاً مشتهى طبعاً.

فإن قالوا[1]: ليس هذا بقياسٍ؛ فإنَّ القياسَ أنْ يقالَ: عُلِّقَ الحكمُ بالزنا لعلَّةِ كذا، وهي موجودةٌ في اللواطِ فيلحقُ به. كما يقالُ: ثبتَ التحريمُ في الخمرِ لعلَّةِ الشدةِ وهي موجودةٌ في النبيذِ، فيضمُّ النبيذ إلى الخمرِ في التحريمِ، ولم نغيِّر من الخمرِ شيئاً[2]، ونحن في الكفارةِ لم نبيِّن أنَّ الحكمَ ثبتَ للجماع ولم نعلِّق به، وإنَّما علَّقنا الحكمَ بإفسادِ الصومِ، فنتعرَّفُ الحكمَ الوارد شرعاً أين وردَ وكيف ورد؟ وكذا أنتم[3] لم تعلِّقوا الحكم بالزنا.

وبهذا يظهرُ الفرقُ للمنصفِ بين تعليلِ الحكمِ وتعليلِ السببيةِ: فإنَّ تعليلَ الحكمِ تعديةٌ له عن محلِّه مع تقريرِه في محلِّه[4].

وفي السببيةِ[5] إذا قلنا: علَّقَ الشرعُ الرجمَ بالزنا لعلَّةِ كذا

= لغة، هو كقياس الأكل على الجماع في نهار رمضان في إيجاب الكفَّارة، مع أن الأكل لا يسمَّى جماعاً، وقد جعلناه قياساً لمعرفتنا بأن المؤثِّر في الحكم ليس هو وصف الزنا، وإنما كونه إيلاج في فرج محرَّم.

(١) اعتراض من المانعين.

(٢) بل أبقيناه على أصل تسميته وألحقنا به ما هو شبيه له في العلَّة، فكذلك الشأن في الزنا، الأصل أن نبقيه على أصل تسميته ونلحق به ما كان مثيلاً له في العلَّة كاللواط.

(٣) الكلام موجَّه إلى أصحاب المذهب الأول القائلون بالجواز، ومعناه: وكذا أنتم لم تعلِّقوا الحكم وهو «وجوب الحدِّ» بالزنا، وإنما علَّقتموه بالإيلاج.

(٤) أي: من دون إجراء تغيير عليه.

(٥) أي: أن تعليل الحكم لا يفضي إلى التناقض؛ لأنه يعدَّى الحكم =

فألحقنا به غيرَ الزنا ـ تناقضَ آخرُ الكلامِ وأَوَّلُهُ؛ لأنَّ الزنا إنْ كان مناطاً من حيثُ إنه زنا فألحقَنا به ما ليس بزنا، أخرجنَا الزنا عن كونِه علَّةً ومناطاً، فإنَّا نتبيَّن بالآخرة أنَّ الزنا لم يكنْ هو السببُ، بل معنى أعمُّ منه، وهو: «إيلاجُ فرجٍ في فرجٍ محرَّم»، فكيف يُعلَّلُ كونُه مناطاً بما يخرجُ به عن كونِه مناطاً، والتعليلُ تقريرٌ لا تغيرٌ، وإنَّما يكونُ تعليلاً أنْ لو بقي الزنا سبباً وانضمَّ إليه سببٌ آخر، كما بقي الخمرُ محلّاً للتحريمِ وانضمَّ إليه محلٌّ آخر، وذلك غيرُ جارٍ في الأسبابِ[1].

قلنا[2]: هذا الطريقُ جارٍ لنا في اللائطِ والنبَّاشِ وهو نوعُ إلحاقٍ

= إذا وجدت العلَّة، بينما تعليل السبب فإنه يفضي إلى التناقض.

(١) أي: أن الزنا إنما يكون صالحاً للعلِّية لو بقي سبباً وانضمَّ إليه سبب آخر كما هو الحال في الخمر، فإنه بقيَ محلّاً للتحريم حين انضمَّ إليه كلٌّ آخر هو النبيذ، ولكن الزنا حين انضمَّ إليه اللواط، لم يكن صالحاً للعلِّية لزوال كونه سبباً، وذلك باستبدال سببيته بسبب آخر وهو الإيلاج فهذا وصف جامع للزنا واللواط معاً، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن القياس لا يجرى في الأسباب.

(٢) جواب عن الاعتراض السابق ومفاده: أن الطريق الذي ذكره المخالف وهو أن القياس أن يقال: «علَّق الشارع الحكم بالزنا لعلَّة كذا، وهي موجودة في اللواط فيلحق به»؛ هو نفس الطريق الذي نُجْري القياس عليه في اللائط والنبَّاش فنقول: إن الشارع علَّق الرجم بالزنا، ولما كانت حقيقة الزنا هي الإيلاج في فرج محرَّم، صحَّ إلحاق اللواط به لأنه في معناه، فيكون اللائط كالزاني.

وكذلك نقول: إن الشارع علَّق القطع بالسرقة، ولمَّا كانت حقيقة السرقة هي أخذ المال من حرزه، صح إلحاق النبَّاش بها، إذ هو في معناه لأنه أخذ الكفن من القبر الذي أصبح حرزاً له، فيكون النبَّاش كالسارق، وإذا اتَّحد الطريق كان النزاع لفظياً.

لغيرِ المنصوصِ بالمنصوصِ بفهمِ العلَّةِ التي هي مناطُ الحكمِ، فيرجعُ النزاعُ إلى الحكمِ ولا فائدةَ فيه.

أو يقول: هذا بعينِه جارٍ في الأحكام، فإنَّ الخمرَ لمَّا حُرِّم لعلَّةِ الشدَّةِ تَبَيَنَّا أنَّ وصف كونِه خمراً لا أثرَ له، والمؤثِّرُ إنَّما هو كونُه مشتداً مزيلاً للعقلِ.

كما تبينَّا أنّ المؤثِّرَ في الحدِّ إيلاجُ فرجٍ في فرجٍ مُحَرَّمٍ.

وكما جعلتم الموجبَ للكفارةِ في الجماعِ كونه مفسداً للصومِ.

فالقياسُ في كلِّ موضعٍ توسعةُ محلِّ الحكمِ بحذفِ الأوصافِ غيرِ المؤثِّرةِ[١].

وقولُهم[٢]: إنَّا نتبيَّنُ بهذا أنَّ الزنا لم يكن سبباً.

قلنا: بل هو سببٌ لاشتمالِه على المعنى المؤثِّرِ.

---

(١) هذه طريقة أخرى في الجواب، ومفادها: أن الكلام الذي أورده المعترض يجري في جميع الأحكام؛ فمثلاً لمَّا قلنا: إن الخمر حرم لعلَّة الشدَّة، فإنه قد تبيَّن أن وصف كونه خمراً لا أثر له في الحكم، وإنما المؤثِّر في الحكم هو كونه مشتدّاً مزيلاً للعقل، فكذلك يقال في الزنا: «فإن وصف كونه زنا لا أثر له في الحكم، وإنما المؤثِّر في الحكم هو: كونه إيلاج فرج في فرج محرَّم، لذلك يلحق به اللواط ـ وكذلك يقال في الكفارة: إن المؤثِّر في الحكم، الذي هو وجوب الكفارة، كونه مفسداً للصوم، لذلك يلحق به الأكل والشرب».

والخلاصة أن القياس شرع لحكمة هي: توسعة محلِّ الحكم وتعميمه، بحذف الأوصاف غير المؤثِّرة، وهذا هو حقيقة تنقيح المناط.

(٢) هذا اعتراض من المانعين.

المنهج الثاني[١]: أنْ نعلِّلَ الحكمَ بالحكمة ونعدِّي الحكمَ بتعدِّيها؛ كما في قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبانُ**» إنَّما جَعَلَ الغضبَ سبباً؛ لأنَّه يَدْهَشُ العقلَ ويمنعُ من استيفاءِ الفكرِ، وهو موجودٌ في الجوعِ والعطش المُفْرِطَيْنِ، فنقيسُهُ عليه.

وكقولنا: الصبيُّ يُولَّى عليه لحكمةٍ؛ وهي: عجزُه عن النظرِ لنفسِه فيُنْصَبُ الجنونُ سبباً قياساً على الصغرِ لهذه الحكمةِ.

ولذلك اتَّفق عَمرُ وعليٌّ على قتل الجماعة بالواحد قياساً على الواحدِ بالواحدِ؛ للاشتراكِ في الحاجةِ إلى الردعِ والزجرِ[٢].

وقولُهم[٣]: الزجرُ ثمرةٌ إنَّما تَحْصُلُ بعدَ الحكْمِ فكيف تكونُ علَّةً؟

قلنا: الحاجةُ إلى الزجرِ هي العلَّةُ؛ لكونِ القتلِ سبباً دون نفسِ الزجرِ، والحاجةُ سابقةٌ وإن تأخَّرَ الزجرُ، كما يقالُ: «خرجَ الأميرُ للقاءِ زيدٍ» ولقاءُ زيدٍ بعد خروجِه، لكنَّ الحاجةَ إلى اللقاءِ علَّةٌ باعثةٌ على الخروجِ سابقةٌ عليه، وإنَّما المتأخِّرُ نفسُ اللقاءِ كذلك ههنا الحاجةُ إلى العصمةِ هي: الباعثةُ وهي متقدِّمةٌ.



---

(١) أي: الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما ابن قدامة لإثبات جريان القياس في الأسباب.

(٢) التي هي الحكمة.

(٣) أي: قول أصحاب المذهب الثاني المانعين؛ حيث قالوا في دليلهم الأول: «الحكم يتبع السبب دون حكمته، فإن الحكمة ثمرة وليست علَّة... إلخ» والمراد: أن القتل هو علَّة القصاص، والزجر ثمرة تحصل بعد الحكم فكيف تكون علَّة؟



فَصْلٌ (*)

ويجري القياسُ في الكفَّاراتِ والحدودِ وهو قولُ الشافعية(١).

وأنكرهُ الحنفيةُ(٢).

لأنَّ الكفاراتِ(٣) والحدودَ وضعتْ لتكفيرِ المآثمِ والزجرِ والردع عن المعاصي، والقدرُ الذي يحصلُ ذلك به من غيرِ زيادةٍ أمرٌ استأثر اللهُ بعلمِه(٤).

وكذلك الحكمُ بمقدارٍ معلومٍ في الصلاةِ والزكاةِ والمياهِ لا يعلمُه إلا اللهُ سبحانه، فلَمْ يجزِ الإقدامُ عليه بالقياسِ(٥).

(*) في جريان القياس في الكفّارات والحدود.

(١) هذا المذهب الأول واختاره المصنف، ومثال القياس في الكفَّارات اشتراط الإيمان في رقبة كفَّارة الظهار واليمين، قياساً على كفَّارة القتل الخطأ؛ بجامع أن الكلَّ كفَّارة، ومثال القياس في الحدود: قياس النبَّاش على السارق في القطع؛ بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله.

(٢) هذا المذهب الثاني: ولهم ثلاثة أدلَّة.

(٣) هذا الدليل الأول.

(٤) وحينئذٍ يكون القياس على الكفَّارات والحدود قياساً على أمر مجهول وهذا لا يجوز.

(٥) والمعنى: أن تخصيص كلِّ صلاة بعدد معيَّن من الركعات، وكذا الزكاة حيث تخصيص الذهب بعشرين مثقالاً، واختصاص الحبوب والثمار بخمسة أوسق، وكذا المياه حيث تخصيص القدر المجزىء في الوضوء (بالمدِّ)، وفي الغسل (بالصاع) كل هذا لا يعقل معناه، فلم يجز القياس عليه. =

ولأنّ الحدَّ يُدرأ بالشبهةِ، والقياسُ لا يخلو من الشبهةِ[١].

ولنا[٢]: ما تقدَّمَ في المسألةِ التي قبلَها[٣] من أنَّه يجري فيه قياسُ التنقيحِ.

ولأنّه[٤] حكمٌ مِن أحكامِ الشرعِ عُقلتْ علَّتُه فجرى فيه القياسُ كبقيةِ الأحكامِ، وما ذكروه[٥] يَبْطُلُ بسائرِ الأحكامِ، فإنَّها شُرِعتْ لمصالحِ العبادِ[٦]، والقياسُ يجري فيها.

ولو ساغ ما ذكروه لساغَ لنفاةِ القياسِ في الجملة[٧].

= كذلك لا يجوز القياس في الحدود والكفارات لأنه لا يعقل معناها أيضاً: فإن تخصيص حدِّ الزنا بمائة جلدة، والقذف بثمانين، والسكر أربعين أو ثمانين، وكذا في الكفارات، فإن تخصيص الصيام في كفارة اليمين بثلاثة أيام، وفي الظهار بستين يوماً، وحيث لا يعقل المعنى فلا يجوز القياس.

(١) لأنه لا يفيد إلا الظنَّ، والحدود لا تثبت بالظنون.

(٢) هذه أدلَّة المذهب الأول على الجواز.

(٣) وهي مسألة جريان القياس في الأسباب بطريق التنقيح، فمثلاً نقول: قياس النبَّاش على السارق في إيجاب القطع، حيث قد علمنا أن وصف السرقة ليس هو المؤثِّر في الحكم، وإنما أخذ المال خفية من حرزه، وهذا المعنى موجود في النبش فيقاس عليه، وهذا هو الدليل الأول.

(٤) هذا هو الدليل الثاني.

(٥) أي: أصحاب المذهب الثاني المانعين.

(٦) مع الجهل بالقدر الذي تتحقَّق به المصالح.

(٧) أي: لو كان ما ذكروه من عدم الجواز بناء على الجهل، لو كان هذا صحيحاً؛ لصحَّ ما احتج به نفاة القياس حيث قالوا: «الأحكام شرِّعت لمصالح العباد، والمصالح لا يعلمها إلا الله فيمتنع القياس فيها». لكنه لم يصح، فثبت جواز القياس في الحدود والكفارات.

ولأنّنا إنّما نقيسُ إذا عَلِمْنا الأصلَ[١]؛ ويثبتُ ذلك عندنَا بالقياسِ فيصيرُ كالتوقيفِ.

فأمّا ما لا نعلمُه كأعدادِ الركعاتِ ونحوِهِ فلا يجري القياسُ فيه.

وقولُهم: إنّ في القياسِ شبهةً[٢].

قلنا: يَبْطُلُ بخبرِ الواحدِ والشهادةِ[٣]، والظاهرُ أنّه يثبتُ به[٤] الحدُّ مع وجودِ الاحتمالِ فيه.

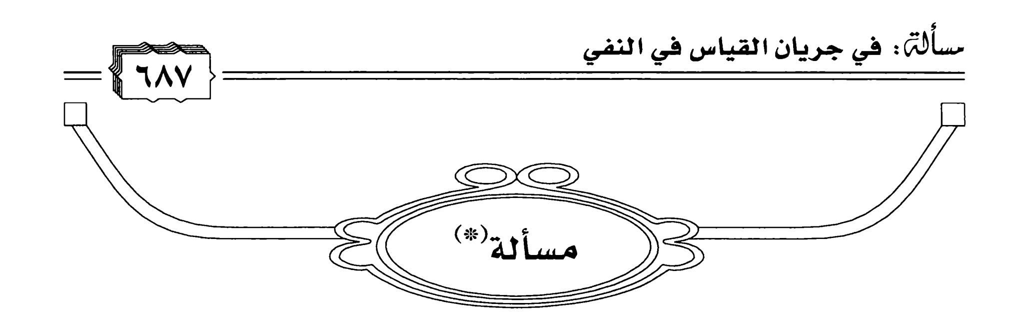


(١) أي: علمنا علّة الأصل.

(٢) أي: كما قالوا في دليلهم الثالث.

(٣) ومع ذلك تثبت بها الحدود.

(٤) أي: القياس.



مسألة(*)

والنفيُّ على ضربين:

«طارىء»[١] كبراءةِ الذمّةِ من الدَّيْنِ، فهو حكمٌ شرعيٌّ يجري فيه قياسُ العلَّةِ وقياسُ الدلالةِ كالإثباتِ.

«ونفيٌ أصليٌّ» وهو: البقاءُ على ما كانَ قبلَ ورودِ الشرعِ؛ كانتفاءِ صلاةٍ سادسةٍ، فهو منفيٌّ باستصحابِ موجَبِ العقلِ، فلا يجري فيه قياسُ العلَّةِ؛ لأنَّه لا موجبَ له قبلَ ورودِ السمعِ، فليس بحكمٍ شرعيٍّ حتى تُطلَبَ له علَّةٌ شرعيةٌ، بل هو نفيُ حكمِ الشرعِ ولا علَّةَ له، إنَّما العلَّةُ لما يتجدَّدُ.

لكن يجري فيه قياسُ الدلالةِ، وهو: أنْ يُسْتَدَلَّ بانتفاءِ حكمِ شيءٍ على انتفائِه عن مثلِه[٢]، ويكونُ ذلك ضمُّ دليلٍ إلى دليلٍ هو استصحابُ الحالِ، والله أعلم.

(*) في جريان القياس في النفي.

(١) النفي الطارئ: هو الحادث المتجدِّد بعد عدمه، كما مثَّل المصنف. وهذا النوع من النفي يجرى فيه قياس العلَّة وقياس الدلالة.
مثال الأول: أن نقول: إن الأداء هو علَّة براءة الذمة من دين الآدمي، والعبادات هي دين الله تعالى، فليكن أداؤها علَّة البراءة منها.
ومثال الثاني: أن نقول: من خواصِّ براءة الذمة من الدين أن لا يطالب به بعد أدائه، فوجدت هذه الخاصِّية فدلَّ على براءة الذمَّة.

(٢) مثال ذلك: أن نقول: إنما لم تجب صلاة سادسة، لما فيها من المفسدة في نظر الشارع، ووجوب صوم شهر ثان فيه مثل تلك المفسدة، فينبغي أن لا يجب.

فَصْلٌ (*)

قالَ بعضُ أهلِ العلمِ: يتوجَّهُ على القياسِ اثنا عشر سؤالاً[(١)]: الاستفسارُ، وفسادُ الاعتبارِ، وفسادُ الوضعِ، والمنعُ، والتقسيمُ، والمطالبةُ، والنقضُ، والقولُ بالموجَبِ، والقلبُ، وعدمُ التأثيرِ، والمعارضةُ، والتركيبُ.

أمّا الاستفسارُ[(٢)]: فيتوجَّهُ على المجملِ، وعلى المعترضِ إثباتُ الإجمالِ، ويكفيهِ في إثباتِه: بيانُ احتمالينِ في اللفظِ[(٣)]، ولا يلزمُه بيانُ المساواةِ بينهما؛ لأنَّه ليس في وسعِه ذلك.

(*) الأسئلة الواردة على القياس (قوادح القياس).

(١) حصر ابن قدامة الأسئلة الواردة على القياس في اثني عشَرَ سؤالاً، وبعض العلماء جعلها أربعة، كالفخر الرازي، وبعضهم جعلها ستة كالبيضاوي، وبعضهم جعلها عشرة، وبعضهم جعلها خمسة وعشرين، وأوصلها الشوكاني إلى ثمانية وعشرين.
هذا، ومَنْ نصب نفسه لإثبات حكم الواقعة يُسمَّى: مستدلّاً ومن نصب نفسه لنفي هذا الحكم يسمى: سائلاً أو معترضاً.

(٢) الاستفسار: طلب تفسير اللفظ إذا كان فيه إجمال أو غرابة.
ومثال الإجمال: لو قال المستدلُّ: يقاس الأرزُّ على البر في تحريم الربا؛ بجامع الوصف القائم بالبر الموجود في الأرز.
فيقول المعترض: فسِّر لنا مرادك بالوصف ليمكننا النظر فيه أصحيح أم لا؟
ومثال الغرابة: لو قال المستدلُّ: مَنْ قتل بالزخيخ قُتل به قياساً على السيف. فيقول المعترض: فسر لنا الزخيخ، فيقول: هو النار.

(٣) وذلك كإثباته أن لفظ العين يطلق على: الباصرة والجارية والنقد.

وجوابُه(١): بمنعِ تعددِ الاحتمالِ(٢) أو بترجيحِ(٣) أحدِهما.

السؤالُ الثاني: فسادُ الاعتبارِ: وهو: أنْ يقولَ: هذا قياسٌ يخالفُ نصّاً(٤) فيكونُ باطلاً.

فإنَّ(٥) الصحابةَ ﷺ كانوا لا يصيرونَ إلى قياسٍ مع ظَفَرِهِمْ بالخبرِ، فإنَّهم كانوا يجتمعونَ لطلبِ الأخبارِ، ثم بعد حصولِ اليأسِ كانوا يعدلونَ إلى القياسِ.

---

(١) أي: جواب سؤال الاستفسار من قبل المستدلِّ.

(٢) مثاله: لو قال المستدلُّ: يجوز منع الشرب من العين قياساً على القربة. فيقول المعترض: فسِّر لنا المراد بالعين، فيقول المستدلُّ: لفظ الشرب قرينة تعيِّنُ الجاريةَ دون الباصرة، فلا يحتمل اللفظ غير الجارية.

(٣) مثاله: لو قال المستدل: إذا حال الأسد بينك وبين الماء والماء قريب منك جاز لك التيمم قياساً على فاقد الماء، فيقول المعترض: الأسد يطلق على الحيوان المفترس والرجل الشجاع، فيجيب المستدلُّ: هو في الحيوان المفترس أظهر عند التجرُّد من القرينة.

(٤) من القرآن أو السنة أو يخالف الإجماع.
مثال ما خالف القرآن: لو قال المستدلُّ: ذَبْحُ تارك التسمية عمداً يحلُّ الذبيحة؛ لأنه ذَبْحٌ صدَرَ من أهله وارداً على محلِّه، قياساً على ذبح الناسي. فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لأنه خالف نصّاً من القرآن وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وتارك التسمية عمداً لم يذكر اسم الله فيدخل تحت هذا العموم.
ومثال ما خالف السنة: قول المستدلِّ: يُمنعُ السَّلَفُ في الحيوان لعدم انضباطه قياساً على غيره من المختلطات، فيقول المعترض: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما ثبت عن النبي ﷺ أنه رخَّص في السلم، ولفظ السلم عامٌّ فيشمل الحيوان.
ومثال ما خالف الإجماع: لو قال المستدلُّ من الحنفية: لا يُغَسِّلُ الرجلُ زوجته الميتة لحرمة النظر إليها قياساً على الأجنبية، فيعترض بأن عليّاً غسل فاطمة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة؛ فصار إجماعاً.

(٥) هذا هو الدليل على أن فساد الاعتبار قادح من قوادح القياس.

وقد أخَّر معاذٌ رضي الله عنه العملَ به عن السنةِ فصوَّبه النبيُّ ﷺ.

والجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنْ يبيِّن عدمَ المعارضةِ(١).

والثاني: بيانُ أنَّ القياسَ الذي استندَ إليه من قبيلِ ما يجبُ تقديمُه على المعارِضِ المذكورِ(٢).

السؤالُ الثالثُ: فسادُ الوضعِ: وهو: أنْ يبيِّنَ أنَّ الحكمَ المعلَّقَ على العلَّةِ تقتضي العلَّةُ نقيضَهُ(٣).

---

(١) أي: أن النصَّ لم يعارض دليله، فيقول في الجواب عن آية النهي عن الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه: إن سياق الآية وهو كونه وارداً في شأن غير المسلمين يدلُّ على أنها تحمل على غير المسلم من عبدة الأوثان.
ويجيب عن حديث السلم: بأنه محمول على ما سوى الحيوان مما يمكن ضبطه من المكيل والموزون. ويدلُّ على ذلك قوله ﷺ: «**من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**»، وهذا لا يمكن في الحيوان، فلا يجوز السلم فيه.
ويجيب عن الإجماع وهو مسألة تغسيل الزوجة: بأنا نمنع صحة ذلك عن علي، وإن سُلِّم فلا نسلِّم أنه اشتهر، وإن سُلِّم فلا نسلِّم أن الإجماع السكوتي حجَّة، وإن سُلِّم فلا نسلِّم أن علياً كغيره؛ لأن فاطمة زوجته في الدنيا والآخرة كما أخبر ﷺ، فالموت لم يقطع النكاح بينهما.

(٢) مثاله: لو قال المعترض: قياس العبد على الأَمَةِ في تشطير حدِّ الزنا بالرقِّ فاسد الاعتبار لمخالفته عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟...﴾ فيقول المستدلُّ: هذا القياس مقدَّم على ذاك العموم ومخصِّص له؛ لأنه أخصُّ منه في محلِّ النزاع.

(٣) وسمّي فساد الوضع؛ لأن فيه وضع العلَّة في غير موضعها، مثال ذلك: قول الحنفي: الزكاة واجبة للإرفاق لرفع حاجة المسكين، فكانت على التراخي، كالدية على العاقلة، فالتراخي الموسَّع ينافي رفع الحاجة المضيَّق. والعلَّة إذا اقتضت نقيض الحكم المدَّعى أو خلافه كان ذلك مخالفاً للحكمة. إذ من شأن العلَّة أن تناسب معلولها لا أن تخالفه وتناقضه، فكان هذا السؤال فاسد الوضع بهذا الاعتبار.

مثالُه: ما لو قالَ في النكاحِ بلفظِ الهبةِ: لفظُ الهبةِ ينعقدُ به غيرُ النكاحِ، فلا ينعقدُ به النكاحُ كالإجارةِ.

فيقال له: هذا تعليقٌ على العلَّةِ ضدُّ ما تقتضيه، فإنَّ انعقادَ غيرِ النكاحِ به يقتضي انعقادَ النكاحِ به لا عدمَ الانعقادِ(١).

وجوابه من وجهينِ:

أحدُهُما: أنْ يدفعَ قولَ الخصمِ: إنَّه يقتضي نقيضَ ذلك(٢).

الثاني: أنْ يُسلِّمَ ذلك، ويبيِّن أنّه يقتضي ما ذكرهُ من وجهٍ آخرَ، والحكمَ على وَفْقِهِ فيجبُ تقديمُه؛ لأنَّ الأخذَ بما ظهرَ اعتبارُه أَوْلَى من الأخذِ بغيره(٣).

---

(١) لأن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي ويناسب انعقاد النكاح به، وذلك أن انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يدلُّ على أن له حظّاً من التأثير في انعقاد العقود، والنكاح عقد من تلك العقود فيصحُّ انعقاده به.

(٢) أي: أن يقول المستدلُّ: لا أسلِّم بأن قولي: «لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح» يقتضي نقيض قولي: «فلا ينعقد النكاح بلفظ الهبة» وذلك لوجود الفرق بين النكاح وسائر العقود؛ لأنها يتساهل في ألفاظها، بخلاف النكاح فلا يتساهل في لفظه نظراً لشدَّة حرمة الفروج، وأيضاً: لفظ الهبة يؤثر فيما وضع له ـ وهو الهبة ـ أما في غيره فلا، وذلك لوجوه **أحدها**: أن تأثيره في موضوعه مناسب بحكم الوضع بخلاف النكاح والبيع والإجارة. **ثانيها**: أن استعمال اللفظ في غير موضوعه تَجَوُّز والأصل عدمه.

(٣) أي: سلَّمنا الانعقاد، لكن عدمه أَوْلَى حتى لا يكون لفظ الهبة مشتركاً بين النكاح والهبة، أو يكون مجازاً في النكاح، وهما خلاف الأصل، وتخصيص كلِّ عقد بلفظ أولى؛ لأنه على وفق الأصل.

ويمكن أن يقال في مثال الزكاة السابق: يقول الحنفي: إنما قلت بالتراخي لمناسبته للرفق بالمالك، فهو نظر إلى الرفق بالمالك، والمعترض نظر إلى الرفق بالمسكين.

فَلَئِنْ ذكرَ الخصمُ لِمَا ذكرهُ أصلاً يشهدُ له بالاعتبارِ، فهو انتقالٌ إلى سؤالِ المعارضةِ(١).

السؤالُ الرابعُ: المنعُ(٢)، ومواقعهُ أربعةٌ:

منعُ حكمِ الأصلِ(٣).

ومنعُ وجودِ ما يدَّعيه علَّةً(٤).

ومنعُ كونِه علَّةً(٥).

---

(١) أي: أن المستدلَّ إذا علَّل بوصف فادَّعى المعترض أن ذلك الوصف يقتضي نقيض الحكم المدَّعى، وذكر لما ادعاه أصلاً يدلُّ على اعتباره، كان ذلك معارضة منه لوصف المستدل، وانتقالاً من سؤال فساد الوضع إلى إيراد المعارضة. مثال ذلك: أن يقول المستدلُّ: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح. فيقول المعترض هذا الوصف يقتضي نقيض الحكم، إذ انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يدلُّ على انعقاده به، ويشهد لذلك أصل بالاعتبار وهو لفظ البيع، حيث ينعقد به البيع وغيره؛ كالسلم والإجارة، فكذا ينبغي أن ينعقد بلفظ «الهبة» الهبة وغيرها كالنكاح، فيقال للمعترض: لا يصحُّ هذا؛ لأنك انتقلت من فساد الوضع إلى المعارضة، أو يقال له: سلَّمنا، لكن لا نسلِّم أن السَلَمَ والإجارة مغايران للبيع بل هما نوعان له، فالإجارة بيع منفعة، والسلم بيع عين موصوفة في الذمَّة؛ بخلاف النكاح فإنه مغاير للهبة.

(٢) وهو: تكذيب دعوى المستدلِّ؛ أي: عدم التسليم بالدعوى التي أوردها المستدلُّ.

(٣) مثاله: قول المستدلِّ: جلد الميتة نجس فلا يطهر بالدباغ كجلد الكلب. فيقول المعترض: لا أسلِّم حكم الأصل، وهو أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ؛ بل هو يطهر به عندي.

(٤) مثاله: قول المستدل: كفارة الإفطار في رمضان عقوبة متعلِّقة بالجماع، فلا تكون واجبة في الأكل والشرب. فيقول المعترض: لا أسلِّم أن العلَّة في الأصل الجماع بل هي الإفطار عمداً؛ بدليل أنه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الفطر.

(٥) مثاله: قول المستدلِّ في إثبات ولاية الأب بوصف البكارة: إنها جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة للرجال. فيقول المعترض: لا أسلِّم أن وصف =

ومنعُ وجودِه في الفرعِ[(١)].

وقد اختُلفَ في انقطاعِ المستدلِّ عند توجُّهِ منعِ الحكمِ في الأصلِ: والصحيحُ: أنَّه لا ينقطعُ[(٢)] على التفصيلِ الذي ذكرناه[(٣)].

الثاني[(٤)]: منعُ وجودِ ما يدَّعيه علَّةً في الأصلِ، فعند ذلك يحتاجُ المستدلُّ إلى إثباتِه:

إن كان عقلياً بالاسترواحِ إلى أدلَّةِ العقل.

وإنْ كان محسوساً بالاستنادِ إلى شهادةِ الحسِّ.

وإنْ كان شرعياً فبدليلٍ شرعيٍّ[(٥)].

= البكارة صالح لهذا الحكم؛ لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محلِّ النزاع، بل الصالح لإثبات ولاية الأب هو الصغر.

(١) مثاله: قول المستدلِّ: تقطع يد النبَّاش قياساً على السارق بعلَّة السرقة، فيقول المعترض: وجود العلَّة التي هي السرقة ممنوع في الفرع؛ لأن النبَّاش ليس بسارق، بل هو آخذ مال عارض للضياع كالملتقط.

(٢) بل له إقامة الدليل على حكم الأصل، ففي مثال قياس جلد الميتة على جلد الكلب واعتراض المعترض بأن جلد الكلب يطهر بالدباغ، فللمستدل أن يقيس جلد الكلب على جلد الخنزير في عدم الطهارة بالدباغ.

(٣) عند الحديث عن أركان القياس حيث يثبت المستدلُّ حكم الأصل بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس.

(٤) أي: القسم الثاني من أقسام المنع.

(٥) مثال منع وجود علَّة الأصل: أن يقول المستدلُّ: الكلب حيوان يشرب الماء، ويغسل من ولوغه سبعاً، فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير، فالوصف هو: كونه (حيواناً يغسل من ولوغه سبعاً ويشرب الماء) فيقول المعترض أمنع وجود الوصف في الأصل، فالخنزير ليس حيواناً، أو لا يشرب الماء، أو لا يغسل من ولوغه سبعاً، والجواب عن الأول بإثبات العقل لكون الخنزير حيواناً، والجواب عن الثاني بمشاهدة الحسِّ للخنزير يشرب الماء، والجواب عن الثالث بذكر دليل الشرع على وجوب الغسل سبعاً من ولوغه.

وقد يَقْدِرُ على ذلك بإثباتِ أثرٍ أو أَمْرٍ يلازمُه(١).

الثالثُ: منعُ كونِه علَّةً فيحتاجُ إلى إثباتها بأحدِ الطرقِ التي ذكرناها(٢).

الرابعُ: منعُ وجودِ ما ادَّعاهُ علَّةً في الفرعِ، ولا بدَّ من بيانِ ذلك بطريقِهِ(٣).

السؤالُ الخامسُ: **التقسيمُ**(٤) وحقُّه أنْ يقدَّمَ على المطالبةِ؛ إذْ

---

(١) أي: يستطيع المستدلُّ إثبات الوصف الذي جعله علَّة للحكم بإثبات أثر من آثاره، أو بإثبات أمر ملازم له. مثال الأثر: دلالة وجوب الدية على ثبوت القتل، فإن الدية أثر من آثار القتل.
ومثال اللازم: دلالة وجوب الحدِّ على انتفاء الشبهة فيه؛ لأن انتفاء الشبهة لازم لوجوب الحدِّ.

(٢) أي: عند الكلام على مسالك العلَّة.

(٣) أي: يبين المستدلُّ كونه علَّة في الفرع بالطريق الذي يراه، وذلك كإلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وهو تنقيح المناط ونحوه؛ كأن يقول المستدلُّ للمعترض الذي أنكر أن الإسكار علَّة: أن تحريم الخمر إما لكونه مائعاً أو لقذفه بالزبد أو لكونه من العنب أو لكونه مسكراً، والأوصاف كلُّها طردية إلا الإسكار فكان هو العلَّة، وهو موجود في النبيذ بدليل الحسِّ والعقل فيقاس على الخمر.

(٤) وهو ترديد اللفظ بين احتمالين متساويين أحدهما ممنوع والآخر مسلَّم.
مثاله: أن يقول مشترط النية في الوضوء: الطهارة قربة فتشترط لها النية كغيرها من القُرَبِ.
فيقول المعترض: الطهارة إما بمعنى النظافة أو الأفعال المخصوصة التي هي الوضوء شرعاً، والأول ممنوع والثاني مسلَّم، لكنه مفقود في محلِّ النزاع.

فيه منعٌ، والمطالبةُ: تسليمٌ محضٌ[١]. والمنعُ بعد التسليمِ غيرُ مقبولٍ إذ هو رجوعٌ عَمَّا اعترفَ به، والتسليمُ بعدَ المنعِ يقبلُ؛ لأنَّه اعترافٌ بما أنكرَ فيقبلُ؛ لأنّه عِلَّتُهُ، والإنكارُ بعدَ الاعترافِ له فلا يُقْبَلُ.

ويشترطُ لصحَّته شرطانِ:

أحدُهُما: أنْ يكونَ ما ذكرهُ المستدلُّ منقسماً إلى ما يُمنعُ ويُسَلَّمُ[٢]، فلو أَوْرَدَ ذلك بذكرِ زيادةٍ في الدليلِ على ما ذكرهُ المستدلُّ فلا يصحُّ؛ لأنَّه يمهِّدُ لنفسِه شيئاً ثم يوجِّهُ الاعتراضَ، فحينئذٍ يكونُ مناظراً مع نفسِه لا مع خصمِه[٣].

الثاني[٤]: أنْ يكونَ حاصراً لجميعِ الأقسامِ، فإنَّه إذا لم يكنْ حاصراً فللمستدلِّ أن يبيِّنَ أنّ مَوْرِدَه غيرُ ما عيَّنَه المعترضُ بالذكرِ، فعندَ ذلكَ يندفعُ[٥].

---

(١) أي: أن التقسيم فيه منعٌ للعلَّة، والمطالبة تسليم بها.

(٢) كما في المثال السابق، واشترط هذا لأنه لو لم يكن كذلك لكان تقسيم المعترض معاندة ولعباً.

(٣) مثال ذلك: لو قال المستدلُّ في قتل الحرّ بالعبد: قتل عمد عدوان، فأوجب القصاص قياساً على قتل العبد بالحر. فيقول المعترض: قتل عمد عدوان في رقيق أو غير رقيق؟ فإن المستدل لم يتعرض للرقيق، وذكر المعترض له تقويل للمستدل ما لم يقله، وإعراض عن مناظرة المستدلِّ إلى مناظرة نفسه، وهذا مبطل للتقسيم.

(٤) أي: الثاني من شروط صحَّة التقسيم.

(٥) مثال ذلك: قول المستدلِّ هذا الفعل مأمور به فكان مجزئاً. فيقول المعترض: مأمور به على وجه الوجوب أو على وجه الإباحة؟ فيقول المستدلُّ: لا هذا ولا ذاك؛ بل على وجه الندب، وهذا هو مرادي، فعند ذلك ينقطع المعتَرِض؛ لأن اعتراضه لم يصادف المحلَّ الذي أراده =

وطريقُ المعترضِ في صيانةِ تقسيمِه عن هذا الدفعِ أنْ يقولَ عند التقسيمِ:

إنْ عَنَيْتَ به هذا المحتملَ فمُسَلَّمٌ، والمطالبةُ متوجهةٌ.

وإنْ عَنَيْتَ به ما عداهُ فممنوعٌ(١).

وذكرَ قومٌ أنَّ مِن شرطِ صحَّتِه(٢): أنْ يكونَ الاحتمالُ في الأقسامِ على السواءِ، لكنْ يكفيه بيانُ الاحتمالاتِ، ولا يلزمُه بيانُ المساواةِ لكونِه غيرَ مقدورٍ عليه.

وأنَّه إذا بيَّنَ المستدِلُ ظهورَ اللفظِ في مجملٍ: إمَّا بحكمِ الوضعِ، وإمَّا بحكمِ العرفِ، وإمَّا بقرينةٍ وُجِدَتْ: فَسَدَ التقسيمُ(٣).

= المستدلُّ، فبقي ذلك المحلُّ سالماً من الاعتراض.

(١) أي: طريق المعترض في صيانة تقسيمه أن يقول للمستدلِّ: إن عنيت بما ذكرت أنه علَّة هذا المحتمل فمسلَّم، والمطالبة بتقريره متوجّهة إليك، وإن عنيت به ما عداه فممنوع. مثاله: أن يقول المستدلُّ: الأرزُّ يحرم فيه التفاضل لأنه ربا، كما يحرم التفاضل في البرِّ، فيقول المعترض إن أردت تحريم التفاضل في الأرزِّ لأنه مكيل فمسلَّم، وإن أردت غير الكيل فممنوع.

(٢) أي: التقسيم.

(٣) مثال ما بيَّن المستدلُّ ظهوره بالوضع: أن يقول: نَذْرُ صوم يوم النحر معصية، فلا ينعقد قياساً على سائر المعاصي. فيقول المعترض هو معصية لعينه أو لغيره؟ فيجيب المستدلُّ: هو معصية لعينه كما هو ظاهر الوضع اللغوي، فلا يصحُّ التقسيم.
ومثال ما بَيَّنَ المستدلُّ ظهوره بالعرف الشرعي: أن يقول: من أكل لحم جزور وجب عليه الوضوء، قياساً على سائر النواقض، فيقول المعترض: الوضوء الشرعي أو الوضوء اللغوي فيكتفي بالمضمضة فقط؟ فيجيب =

قال: ولو لم يكنِ اللفظُ مشهوراً في أحدِهما فللمستدلِ أنْ يبيِّنَ ظهورَه بأنْ يقولَ للمعترضِ: سلَّمتُ أنّ اللفظَ غيرُ ظاهرٍ في غيرِ هذا المُحتمِلِ(١)، ولا بدَّ للمعترضِ من تسليمِ ذلك(٢) ضرورةَ صحَّةِ تقسيمِه، فإنَّ شرطَه(٣) تساوي الاحتمالاتِ، وأنا أسلِّمُ ذلكَ أيضاً فيلزمُ أنْ يكونَ ظاهراً في الاحتمالِ الذي عنيته(٤) ضرورةَ نفيِ الاشتراكِ، فإنَّه على خلافِ الأصلِ(٥).

ويمكنُ(٦) أنْ يُمْنَعَ أنَّ تَسَاوي الاحتمالاتِ شرطٌ، إذ لا حَجْرَ على المستدلِّ أن يفسِّرَ كلامَه بما يحتملُه وإنْ كان الظاهرُ خلافَه، فكذلك لا حَجْرَ على المقسِّمِ في تقسيمِه إلى ما يمكنُ المستدلَّ أنْ يفسِّرَ كلامَه به(٧).

= المستدلُّ: بل الوضوء الشرعي عملاً بما هو متقرَّر شرعاً.
ومثال ما بَيَّنَ المستدلُّ ظهوره بقرينة أن يقول: يستحبُّ لكلِّ من أخذ الزكاة أن يصلِّي على من دفعها إليه، لقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] فيقول المعترض: الصلاة الشرعية أو اللغوية؟ فيجيب المستدلُّ: بل اللغوية وذلك بقرينة الحال، وعليه فلا يصحُّ التقسيم.

(١) فيبين المستدل ظهوره بالوضع أو العرف أو القرينة حتى لا يكون دعوى بلا دليل.

(٢) أي: ظهور اللفظ في المعنى غير المشهور.

(٣) أي: شرط صحَّة التقسيم.

(٤) أي: قصدْتَه أيها المستدلُّ.

(٥) لأن المعترض إذا لم يسلِّم بالاحتمال الذي رجَّحه المستدلُّ: أصبح اللفظ مشتركاً بسبب تساوي جميع الاحتمالات، وهو خلاف الأصل.

(٦) أي: يمكن لفريق آخر أن يمنع أن تساوى الاحتمالات شرط صحَّة التقسيم.

(٧) بجامع أن كلّاً منهما محلٌّ للاجتهاد.

وجوابُ التقسيمِ من حيثُ الجدلِ:

بدفعِ انقسامِ الكلامِ(١).

أو بيانِ ظهورِ أحدِ الاحتمالينِ(٢).

أو ببيانِ أنَّ الكلامَ غيرُ منحصرٍ في الأقسامِ المذكورةِ(٣).

وإنْ اختارَ الجوابَ الفقهِيَّ فأمكنَه الدلالةَ على المنعِ، واختيارَ القسمِ المُسَلَّمِ، فالأحسنُ اختيارُ القسمِ المسلَّمِ؛ لأنَّه يستغني عن الدلالةِ على المنعِ(٤).

وإنْ اختارَ القسمَ الآخرَ(٥): جازَ، فإنَّ فيه تكثيراً للفقهِ.

---

(١) بأن يقول المستدلُّ للمعترض: لا أُسَلِّم أن لفظي يحتمل ما ذكرته من التقسيم. مثاله: أن يقول: لفظ الوضوء عندي لا يحتمل إلا الشرعي فقط، وليس كما تدَّعي أنه يحتمله ويحتمل اللغوي وهو المضمضة.

(٢) وحينئذٍ يجب تنزيل اللفظ عليه ويسقط التقسيم. مثاله: لفظ قرء. فيقول المستدلُّ هو ظاهر عندي في الحيض بدليل: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**».

(٣) بل هناك قسم آخر هو مراد المستدلّ. مثاله: قياس بيع الأرزِّ متفاضلاً على بيع البرِّ متفاضلاً في عدم الجواز لأنه ربا. فيقول المعترض: علَّة تحريم التفاضل في البرِّ إما الطعم أو الوزن أو القوت أو الادِّخار فأي هذه العلل أردت؟ فيقول المستدلُّ: كلّ ما ذكرت مستبعد عندي، وإنما العلَّة هي الكيل.

(٤) مثاله: أن يقول المستدلُّ: إذا صلَّى الصبي في الوقت ثم بلغ؛ صحَّت صلاته كما تصح من البالغ. فيقول المعترض صحَّت فرضاً أو نفلاً؟ إن أردت الأول فممنوع، وإن أردت الثاني فمسلَّم. فيقول المستدلُّ بل أردت الثاني الذي سلَّمته. فينقطع دابر الخلاف بينهما، بخلاف ما لو منع فإنه يطالب بالدليل.

(٥) أي: الذي منعه المعترض.

وإنْ لم يَقْدِرْ إلا على سلوكِ أحدِ الطريقين فَلْيَسْلُكْهُ.

القسمُ السادسُ في السؤالِ: المطالبةُ، وهي: طلبُ المستدلِّ بذكرِ ما يدلُّ على أنَّ ما جعلَه جامعاً هو العلَّةُ، وهو المنعُ الثالثُ[١] في المعنى، وفيه تسليمُ وجودِ العلَّةِ في الفرعِ وفي الأصلِ وتسليمُ الحكمِ[٢].

وجوابُ ذلك: بيان كونِه علَّةً بأحدِ الطرقِ التي ذكرنَاها[٣].

القسمُ السابعُ في السؤالِ: النقضُ ومعناهُ: إبداءُ العلَّةِ بدونِ الحكمِ[٤].

وقد ذكرنا الخلافَ في كونِه مفسداً للعلَّةِ فيما مضى، ورجَّحنا قولَ مَنْ قالَ بصحَّةِ النقضِ[٥].

---

(١) أي: هو المنع الثالث من المنوع الأربعة الواردة في القادح الرابع (المنع) والجواب عن سؤال المطالبة هو عين الجواب المذكور في المنع الثالث هناك.

(٢) غاية ما هنالك أن يطالب المستدل بإقامة الدليل على صلاحية الوصف الجامع للعلية.

(٣) من النص والإجماع والاستنباط والسبر والدوران.

(٤) أي: يورد المستدل علَّة فينقضها المعترض بتخلف الحكم عنها في صورة من الصور. مثال ذلك: أن يقول المستدل: النباش سرق نصاباً من حرز مثله فتقطع يده كسارق مال الحي. فيقول المعترض. هذا منقوص بالوالد يسرق مال ولده ولا تقطع يده، فقد وجدت العلَّة بدون الحكم.

(٥) فقد تقدم الكلام في مسألة اطراد العلَّة، ورجح المصنف أن النقض يفسد العلَّة المستنبطة، أما المنصوص عليها فلا يقدح فيها تخلف الحكم عنها.

واختُلفَ في وجوبِ الاحترازِ في الدليلِ عن صورةِ النقضِ[(١)]:

والأَلْيَقُ[(٢)]: وجوبُ الاحترازِ؛ فإنَّه أقربُ إلى الضبطِ، وأجمعُ لنشرِ الكلامِ وهو هَيِّنٌ.

ثمَّ للمستدلِّ في دفعِ النقضِ طرقٌ أربعةٌ:

منها: منعُ وجودِ العلَّةِ[(٣)].

أو الحكمِ في صورةِ النقضِ[(٤)].

وليس للمعترضِ أَنْ يَدُلَّ عليه، إذ فيه نقلُ الكلامِ إلى مسألةٍ أخرى، وتَصَدِّي المعترضِ لمنصبِ الاستدلالِ، وكلٌّ واحدٍ منهما على خلافِ ما يقتضيه جمعُ الكلامِ[(٥)].

فإنْ قال المستدلُّ: «لا أعرفُ الروايةَ فيها» كفى ذلكَ في دفعِ

---

(١) فيقول مثلاً في المثال السابق: سرق نصاباً من حِرْزِ مثله وليس أَبَاً.

(٢) هذا هو المذهب الأول، والمذهب الثاني: لا يجب الاحتراز؛ لأن النقض سؤال خارج عن القياس إذا أورده المعترض لزم جوابه.

(٣) أي: يمنع المستدلُّ وجود علَّته في صورة النقض، فيصير تخلُّف الحكم لعدم وجود العلَّة. مثال ذلك: أن يقول المستدلُّ في قتل المسلم بالذمِّيِّ: قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كما في المسلم بالمسلم.
فيقول المعترض: هذا ينتقض بقتل المعاهد، فإنه قتل عمد عدوان ولا يقتل به المسلم. فيقول: المستدلُّ: لا أسلِّم أنه عدوان. فيندفع النقض.

(٤) أي: يمنع المستدل وجود الحكم الذي ذكره المعترض في صورة النقض، فيكون نقض العلَّة لا أساس له في الواقع. ففي المثال السابق (قتل المسلم بالذمي) يمنع المستدلُّ الحكم الذي ذكره المعترض في المعاهد وهو عدم قتل المسلم به، ويقول بوجوب القصاص.

(٥) أي: ليس للمعترض أن يقيم الدليل على وجود العلَّة أو الحكم في صورة النقض، حتى لا يصير مستدلاً والمستدلُّ معترضاً.

النقضِ[(١)]؛ لأنَّ كونَ هذه المسألةِ من مذهبِهِ مشكوكٌ فيه، فلا يُتْرَكُ ما قامَ الدليلُ على صحَّتِهِ[(٢)] لأمرٍ مشكوكٍ فيه.

الثالث[(٣)]: أن يبيِّنَ في الموضعِ الذي تخلَّفَ الحكمُ فيه ما يَصْلُحُ، مستَنَداً لذلكَ: من فواتِ شرطٍ[(٤)] أو وجودِ مانعٍ[(٥)]، ليُظَنَّ اسْتِنادُ تخلُّفِ الحكمِ إليه، فيبقى الظنُّ المستفادُ من الدليلِ بحالِه[(٦)].

ويكفيه أنْ يبيِّنَ في صورةِ النقضِ معنى يناسبُ انتفاءَ الحكمِ أو فواتَ أمرٍ يناسبُ الاشتراطَ، فإنَّ الغالبَ اعتبارُ المصالحِ والمفاسدِ[(٧)].

ولا يعتبرُ قولُ مَنْ قال: لا بدَّ أن يبيِّنَ وجودَ المانعِ أو فواتَ الشرطِ في صورةِ النقضِ، ولا يَثْبُتُ ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولَا يَثْبُتُ كونُهُ مقتضياً ما لم يَثْبُتِ المانعُ فيُفْضِي إلى الدَّوْرِ[(٨)].

---

(١) أي: إذا نقض المعترض عليه المستدلَّ بصورة من الصور بحجَّة ثبوتها رواية في مذهب المستدلِّ، فيكفي المستدلَّ في دفع النقض أن يقول: لا أعرف أن تلك الصورة رواية في مذهبي.

(٢) وهو ثبوت العلَّة بإحدى طرقها المعتمدة.

(٣) أي: من طرق الجواب عن سؤال النقض.

(٤) كفوات شرط الحرز في السرقة.

(٥) كمنع الأبوة من القصاص فيما لو قتل الوالد ولده.

(٦) أي: يبقى دالّاً على ثبوت صحَّة العلَّة وسلامتها.

(٧) مثل تحصيل المصلحة: العرايا، حيث خرجت من الربويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، وقد لا يكون عندهم ثمن آخر، ومثال دفع المفسدة: المضطر حيث لم يدخل في تحريم أكل الميتة دفعاً لمفسدة هلاك النفس.

(٨) هذا دليل على ردِّ قول من قال: إن المستدلَّ لا بدَّ أن يبيِّن في صورة النقض وجود المانع أو فوات الشرط؛ كأن يقول: القصاص يجب =

لأنّا نقولُ[١]: كونُه مناسباً معتَبَراً يدلُّ على كونِه مقتضياً، وإنّما تُرِكَ لمعارضةِ تخلُّفِ الحكم، فإذا ظهرَ ما يصلحُ مستَنَداً له وجبَ إحالةُ الحكمِ عليه، وبقي الظنُّ الأولُ بحالِه.

ولو أَبْدَى النقضَ على أصلِ المستدلِّ فيلزمُه الاعتذارُ عنه، ويكفيه في ذلكَ أمرٌ يوافقُ أصلَه[٢].

= في القتل العمد العدوان ما لم يكن القاتل والداً للمقتول.

فإذا قال ذلك كان ثبوت المقتضى وهو القصاص متوقِّفاً على ثبوت المانع وهو الأبوَّة، وثبوت المانع وهو الأبوَّة متوقِّفاً على ثبوت المقتضى وهو القصاص، فيلزم من ذلك الدور.

(١) جواب عن وقوع الدور، ومفاده: أنه لا يوجد دور هنا؛ وذلك لأن بيان كونه مناسباً معتبراً يدلُّ على كونه مقتضياً.

فمثلاً: حصول المصلحة في العرايا أمر مناسب قد اعتبره الشارع، يدلُّ على جواز استثنائه من قاعدة الربا، وإنما ترك ذكر المانع أو الشرط؛ لأنه عارضه تخلُّف الحكم عنه، فإذا ظهر بعد ذلك ما يصلح أن يكون مستنداً له وجب إحالة الحكم إلى ذلك المستند، وبقي الظنُّ الأول على حاله.

(٢) النقض الذي يورده المعترض إما أن يتَّجه إلى أصل المستدلِّ، أو يتَّجه إلى أصل نفسه.

فإن اتَّجه النقض إلى أصل المستدل، كأن يقول المعترض: هذا القياس منقوض بكذا، وهو لا يستقيم على أصلك أيها المستدلُّ. فإن المستدلَّ يجب عليه أن يعتذر عن ذلك بأي أصل يوافقه أصله ولا يعترض عليه فيه، لأنه أعرف بمأخذه من غيره.

مثال ذلك: قول المستدلِّ الحنفي في مسألة قتل المسلم بالذمِّي: أنه قتل عمد عدوان فيوجب القصاص، قياساً على قتل المسلم بالمسلم، فيقول الحنبلي معترضاً: هذا ينتقض على أصلك بما إذا قتله بالمثقَّل. فإن الأوصاف موجودة، وهي كونه قتلاً عمداً عدواناً، ومع ذلك فالقصاص =

وإنْ أبداهُ على أصلِ نفسِه وقال: «هذا الوصفُ لم يطَّردْ على أصلي؛ فكيف يلزمُني اتِّباعُه؟» لم يصحْ[(١)]، فإنّ المستدلَّ إذا أثبتَ أنَّ ما ذكرَهُ مقتضٍ للحكمِ نظراً إلى الدليلِ لزمَ خصمَه الانقيادَ إليه والعملَ بمقتضاهُ في جميعِ الصورِ، فكان حجَّةً عليه في صورةِ النقضِ كما هو حجَّةٌ في المسألةِ التي هُما فيها، فإنَّ ما ذكرهُ في الدليلِ على كونِه علَّةً مغلِّبٌ للظنِّ[(٢)]، إنَّما يُتركُ لمعارِضٍ، ولا تُقبلُ معارضةُ الخصمِ بأصلِ نفسِه.

= في هذه الحال منتفٍ عندك، فيجيب الحنفي المستدلَّ بأدنى عذر يليق بمذهبه: كأن يقول: ليس ذلك قتلاً، وليس عمداً، ولا يعترض عليه لأنه أعرف بمأخذ مذهبه من غيره.

(١) هذه الحالة الثانية: وهي أن يورد المعترض النقض على أصل نفسه، فيقول للمستدلِّ: وصفك الذي استندت إليه في الحكم لا يطَّرد على أصل مذهبي، فلا يلزمني اتِّباعه. لم يصحْ منه ذلك، ولا يكون نقضه مبطلاً لعلَّة المستدلِّ.

(٢) أي: يفيد غلبة الظنِّ بمناسبته للحكم، ولا يترك ذلك الظنَّ الغالب إلا لمعارض راجح. مثاله: لو قال المستدلُّ الحنبلي: يقطع النَبَّاش لأنه سارق، فقال المعترض الحنفي: هذا باطل على أصلي بسارق الأشياء الرطبة، فإنه يسمى سارقاً، ولا يجب قطع يده عندي، وإذا كان وصفك أيها المستدل غير مطرد عندي فكيف يلزمني؟ فإن هذا لا يصحْ من المعترض؛ لأن الوصف المقتضي للحكم الذي استند إليه المستدلُّ وهو السرقة في مسألة النَبَّاش حجَّة على المعترض في صورة النقض، وهي القطع بسرقة الأشياء الرطبة، كما أنه حجَّة في محلِّ النزاع وهو قطع النباش، فوصف السرقة حجة في الموضعين، ولا يلزم المستدلّ كون الوصف لا يطَّرد على مذهب المعترض. إذ فيه حمل للمستدلِّ على مذهب المعترض بالقوة.

الرابعُ في دفعِ النقضِ: أنْ يبيِّنَ كونَه مستثنى عن القاعدةِ بكونِه على خلافِ الأصلينِ على ما مرَّ[١].

ولو قالَ المعترضُ: «ما ذكرتَهُ من الدليلِ على كونهِ علَّةً موجودٌ في صورةِ النقضِ» فهذا نقضٌ لدليلِ العلَّةِ لا لنفسِ العلَّةِ، فيكونُ انتقالاً من سؤالٍ إلى سؤالٍ[٢]، ويكفي المستدلَّ في ذلك أدنى دليلٍ يليقُ بأصلهِ[٣].

---

(١) هذا الطريق الرابع لدفع النقض وهو أن يبيِّن المستدلُّ أن الحكم في صورة النقض مستثنى عن القاعدة لكونه على خلاف الأصلين، أي أصل المستدلِّ وأصل المعترض، مثال ذلك: لو قال المستدل مكيل فحرم فيه التفاضل، فأورد المعترض العرايا فقال: هي قليل، وقد جاز فيه التفاضل بين الرطب على رؤوس النخل وبين التمر المبيع على وجه الأرض. فيقول المستدلُّ هذا وارد عَلَيَّ وعليك. فليس بطلان مذهبي به أَوْلى من بطلان مذهبك.

(٢) وعليه يلزمك أيها المستدلُّ الإقرار بثبوت الحكم في هذه الصورة؛ لأن وجود الوصف يقتضي ذلك، ولم تقل به، فيلزمك النقض؛ أي: عدم صلاحية الوصف للتعليل. مثال ذلك: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان فأوجب القصاص؛ كقتل المسلم. فيقول الحنبلي: لا أسلم أن قتل الذمي عدوان، فيقول الحنفي: الدليل على أنه عدوان: أنه معصوم بعهد الإسلام، وكلُّ من كان معصوماً بعصمة الإسلام فقتله عدوان، فيقول الحنبلي معترضاً: دليل العدوانية في قتل الذمي موجود في قتل المعاهد، فليكن عدواناً يجب به القصاص على المسلم، فهذا نقض لدليل العلَّة لا لنفس العلَّة فلا يسمع؛ لأنه انتقل من النقض لعلَّة الحكم إلى النقض لدليل علَّة الحكم.

(٣) فيقول: أنا لم أحكم بالعدوانية في صورة قتل المسلم بالمعاهد لوجود معارض في مذهبي؛ وهو أن الحربي المعاهد مؤقَّت العهد، فالمقتضي لانتفاء القصاص فيه قوي، بخلاف الذمِّي فإن المقتضي لقتل المسلم به قوي لأنه مؤبَّد العهد والذمَّة.

وأما الكسرُ وهو: إبداءُ الحكمةِ بدونِ الحكم[١] فغيرُ لازمٍ[٢]؛ لأنَّ الحِكَمَ ممَّا لا ينضبطُ بالرأي والاجتهادِ، فيتعيَّنُ النظرُ إلى مرادِ الشارعِ في ضبطِ مقدارِها.

وإذا احتُرِزَ عن النقضِ بذكرِ وصفٍ في العلَّةِ لا أثرَ له في الحكمِ، لو عُدمَ في الأصلِ لم يُعدَمِ الحكمُ بعدمِه لم يندفِع[٣] النقضُ به، نحو: قولهم في الاستجمارِ: حكمٌ يتعلَّقُ بالأحجارِ يستوي فيه الثيِّبُ والأبكارُ، فاشتُرِطَ فيه العددُ كَرَمِي الجمارِ[٤].

---

(١) قول المستدلِّ الحنفي: العاصي بسفره يترخَّص لأنه مسافر، كما يترخص السافر سفراً مباحاً.
فيقول المعترض: لم قلت إنه يترخص؟ فيقول المستدلُّ لأنه يجد مشقَّة في سفره، فناسب الترخُّص في حقِّه. فيقول المعترض: هذا ينكسر بأصحاب الأعمال الشاقَّة في الحضر؛ كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعاول، فإنهم يجدون المشقَّة ولا يجوز لهم الترخُّص.

(٢) أي: لا يكون الكسر نقضاً للعلَّة عند أكثر الأصوليين؛ لأن الحِكَمَ لا تنضبط نظراً لاختلافها باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، فلم يجز ربط الأحكام بها، وكلُّ ما ليس مضبوطاً في نفسه وجب ردُّه إلى تقدير الشارع وضبطه.

(٣) هذا هو المذهب الأول في مسألة: هل يندفع النقض بذكر وصف في العلَّة غير مؤثِّر في الحكم وجوداً وعدماً أم لا؟

(٤) بيان المثال: أنه قاس الاستجمار على رمي الجمار في اشتراط العدد؛ بجامع أن كلّاً منهما حُكْمٌ يتعلَّق بالأحجار. فينقض هذا القياس بالرجم، فإنه حكم يتعلَّق بالأحجار، ولم يشترط فيه عددٌ، ولكي يدفع المستدلُّ هذا النقض جاء بوصف «الثيب والبكر» ليخرج به حدَّ الرجم؛ لأنهما لا يستويان فيه، فالثيب يرجم والبكر لا يرجم، بخلاف الاستجمار فهما سواء في إزالة النجاسة به، فهذا الوصف غير المؤثِّر في الحكم لا يندفع به النقض.

وقال قومٌ: يندفعُ[(١)] به النقضُ؛ لأنَّ العلَّةَ يشترطُ لها الطردُ، فإذا لم يكنِ الوصفُ المؤثِّرُ مطَّرِداً ضممنا إليه وصفاً غيرَ مؤثِّرٍ لتكونَ العلَّةُ مؤثِّرةً مطَّردةً[(٢)].

ولنا[(٣)]: أنَّ الوصفَ الطرديَ بمفردِه لا يصلحُ للتعليلِ به في موضعٍ، فلا يجوزُ التعليلُ به مع غيرِه، كما لو كان خالياً عن الطردِ والتأثيرِ.

وهذا صحيحٌ فإنَّ ما ليس له أثرٌ إذا كانَ مفرداً لا يؤثِّرُ بغيرِه؛ كالفاسقِ في الشهادةِ[(٤)].

وإنْ احتَرَزَ عن النقضِ بشرطٍ ذكرَه في الحكمِ، مثلَ: أنْ يقولَ: حُرَّانِ مكلَّفانِ مَحْقُوْنَا الدمِ فوجبَ أنْ يثبتَ بينهما القصاصُ في العَمْدِ كالمسلمين[(٥)]:

---

(١) هذا هو المذهب الثاني في المسألة.

(٢) وحينئذٍ يكون هو المؤثر في العلِّية، وفائدة غير المؤثِّر دفع النقض.

(٣) هذا دليل المذهب الأول على أن النقض لا يندفع بذكر وصف في العلَّة غير مؤثِّر في الحكم.

(٤) حيث لا تُقبل شهادته وحده فيما تجوز فيه شهادة الواحد؛ كالرضاع عند الحنابلة، فكذلك لا تُقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه شهادة أكثر من واحد.

(٥) هذه مسألة أخرى وهي: هل يندفع النقض بذكر شرط في الحكم أم لا؟ المذهب الأول: لا يندفع، ومثاله الذي ذكره المؤلف مفروض فيما إذا قتل كافر كافراً آخر، وكانا مستأمنين في بلاد المسلمين، فالقصاص يجرى فيهما كالمسلمين، وحيثما وجدت العلَّة، وهي: حران مكلَّفان محقونا الدم، وجد الحكم وهو القصاص. حتى ولو كان القتل خطأ أو شبه عمد. لكن هذا باطل بالإجماع، فلما انتقضت العلَّة به، ذكر شرطاً في الحكم وهو =

فقيل: هذا اعترافٌ بالنقضِ[١]؛ لأنّ علَّتَه: الأوصافُ المذكورةُ أولاً، فيجبُ أنْ يثبتَ حكمُها حيثُ وُجِدَتْ، فإذا قالَ «في العَمْدِ»: أعترفَ بتخلُّفِ حكمِها في الخطأ، فتكونُ العلَّةُ قاصرةً، ويجبُ أنْ يذكرَ العمدَ إنْ كان وصفاً من العلَّةِ مع الأوصافِ المتقدِّمةِ.

وقال آخرونَ: هو صحيحٌ[٢]؛ لأنَّ الوصفَ المذكورَ آخِراً وهو «العَمْدُ» متقدِّمٌ في المعنى، وهذا جائزٌ، كتقديمِ المفعولِ على الفاعلِ وإنْ كان متأخِّراً في اللفظِ[٣]، فإنَّ للعمدِ أثراً في القصاصِ، فيجبُ أنْ يكونَ من جملةِ العلّةِ. واختاره أبو الخطابِ.

الوجهُ الثامنُ في الاعتراضِ: القلبُ: ومعناهُ: أنْ يذكرَ لدليلِ المستدلِّ حكماً ينافي حكمَ المستدلِّ مع تبقيةِ الأصلِ والوصفِ بحالهما[٤]. وهو قسمان:

أحدهما: أنْ يبيِّنَ أنَّه يدلُّ على مذهبه[٥]، مثالُه: أنْ يعلِّلَ حنفيٌّ في الاعتكافِ بغيرِ صومٍ، بأنَّه لُبثٌ محضٌ، فلا يكونُ قُرْبَةً كالوقوفِ بعرفةَ.

= «العمد» ليحترز عن النقض، ومع هذا لم يؤثر في تصحيحها؛ لأنها لو صحت أولاً لما احتاج إلى زيادة شرط أو قيد.

(١) والاحتراز لا يفيده. وهذا هو المذهب الأول.

(٢) هذا هو المذهب الثاني.

(٣) كأنه قال من المثال المذكور: «حران مكلفان محقونا الدم قتل أحدهما الآخر عمداً فجرى بينهما القصاص كالمسلمين» وإذا كانت رتبة العمد التقديم من حيث المعنى، وله أثر في القصاص، وجب اعتباره، وصح دفع النقض به عن العلَّة.

(٤) أي: أن المعترض يقلب دليل المستدل وبين أنه يدل عليه لا له.

(٥) أي: وإبطال مذهب المستدل.

فيقولُ المعترضُ: لبثٌ محضٌ، فلا يُعْتَبَرُ الصومُ في كونِه قربةً كالوقوفِ بعرفةَ(١).

القسمُ الثاني: أنْ يتعرَّضَ لبطلانِ مذهبِ خَصْمِه(٢)، كما لو قالَ حنفيٌّ في مسحِ الرأسِ: «ممسوحٌ في الطهارةِ، فلا يجبُ استيعابُه كالخفِّ».

فيقولُ خَصْمُه(٣): ممسوحٌ في الطهارةِ، فلا يتقدَّرُ بالربعِ كالخُفِّ.

أو يقولُ في بيعِ الغائبِ: «عقدُ معاوضةٍ، فينعقدُ مع جهلِ العِوَضِ كالنكاحِ».

---

(١) هذا القياس يستدلُّ به الحنفي على اشتراط الصوم للاعتكاف. فيقول: إن الاعتكاف بغير صوم لبث محض فلا يكون قربة؛ كالوقوف بعرفة بغير نية ولا إحرام، لبث محض فلا يكون قربة. وإذا اشترط في الوقوف بعرفة النية والإحرام، فكذلك في الاعتكاف يشترط فيه الصوم.

فيقول المعترض الشافعي أو الحنبلي في قلب الدليل المذكور: الاعتكاف لبث محض فلا يشترط لصحَّته الصوم كالوقوف بعرفة لا يشترط لصحَّته الصوم. عملاً بالوصف المذكور وهو كون الوقوف والاعتكاف لبثاً محضاً. وإذا تبيَّن أن وصف المستدلِّ يناسب دعواه ودعوى المعترض، لم يكن إثبات أحداهما بأولى من الأخرى، فيسقط الاستدلال، فالمعترض هنا قصد بقلب الدليل تصحيح مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم للاعتكاف، وإبطال مذهب خصمه.

(٢) وهو المستدلُّ. من غير أن يتعرَّض لتصحيح مذهب نفسه.

(٣) المراد بالخصم هنا: المعترض وهو المالكي أو الحنبلي حيث يوجبان استيعاب الرأس بالمسح. خلافاً لأبي حنيفة الذي قيَّده بالربع، ولا يلزم من هذا تصحيح مذهب المعترض لجواز أن يكون الصواب إجزاء ما يسمَّى مسحاً، ولو ثلاث شعرات كما هو عند الشافعي رحمه الله.

فيقولُ خَصْمُه: «فلا يعتبرُ فيه خيارُ الرؤيةِ كالنكاحِ».

فيلزمُ من الوفاءِ بموجَبِ ذلك امتناعُ التصحيحِ، فإنّه لازمٌ لذلكَ في مذهبِ الخصمِ، ويلزمُ من انتفاءِ اللازمِ انتفاءُ الملزومِ لا محالةَ[١].

والقلبُ نوعٌ من المعارضةِ[٢] لكنَّه يزيدُ على مطلقِ المعارضةِ بكونِه يعارضُه بِعَيْنِ المذكورِ، فيستغني عن مُؤَنٍ كثيرةٍ يَحتاجُ إليها في المعارضةِ من الأصلِ وبيان الجامعِ[٣].

---

(١) هذا المثال يتعرَّض به لبطلان مذهب خصمه ضمناً، وذلك ببطلان لازم من لوازمه. وبيانه: إذا قال المستدلُّ الحنفي في بيع الغائب: هو عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض أو مع الجهل بالمعوَّض كالنكاح؛ فإنه يصحُّ مع جهل الزوج بصورة الزوجة وكونه لم يرها، فكذلك في البيع بجامع كونهما عقد معاوضة.

فيقول المعترض: هذا الدليل ينقلب بأن يقال: عقد معاوضة فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فإن الزوج إذا رأى الزوجة ولم تعجبه لم يجز له فسخ النكاح، فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأى المبيع في «بيع الغائب» ولم يعجبه، بمقتضى الجامع المذكور.

فالمعترض هنا لم يصرح ببطلان مذهب المستدلِّ، لكن دلَّ على بطلانه ببطلان لازمه عند الخصم وهو خيار الرؤية، فإن أبا حنيفة يجيز بيع الغائب بشرط ثبوت الخيار للمشتري إذا رآه، وإذا بطل هذا الشرط بموجب قياسه على النكاح بطل مشروطه وهو صحَّة البيع، فهو إبطال له بالملازمة لا بالتصريح.

(٢) لأن المعارضة: إثبات حكم على خلاف حكم المستدلِّ. وهذا المعنى موجود من القلب.

(٣) أي: أن القلب وإن كان نوعاً من المعارضة، إلا أن الفرق بينهما أن المعترض في القلب يعتمد على علَّة المستدل وأصله في قلب حكمه عليه، =

ويجيبُ عن هذا السؤالِ بما يجيبُ به عن المعارضةِ، إلا أنَّه يُسْقِطُ منه مَنْعَ وجودِ الوصفِ[(١)].

الوجهُ التاسعُ في السؤالِ: المعارَضَةُ[(٢)]، وهو قسمانِ: معارَضَةٌ في الأصل[(٣)] ومعارَضَةٌ في الفرعِ[(٤)]، وأحسنُهما: المعارَضَةُ في الأصلِ؛ لأنَّه لا يحتاجُ إلى ذكرِ غيرِ صلاحيةِ ما يذكرُه، ولا يحتاجُ إلى أصلٍ[(٥)].

= بخلاف المعارضة، فإن المعترض فيها يحتاج إلى أصل وعلَّة غير أصل وعلَّة المستدلِّ. فيكون مفتقراً إلى مؤن كثيرة لإبراز أصله وعلَّته.

(١) أي: لمَّا كان الوصف في المعارضة عند المعترض غيره عند المستدل، جاز للمستدل منعه؛ لأنه لم يعتمد عليه في قياسه. بخلاف القلب لما كان الوصف فيه واحداً عند المعترض والمستدلِّ، لم يجز للمستدلِّ منعه لأنه بنى عليه قياسه. فمثلاً يقول المستدلُّ في الجواب عن المعارضة لا أسلِّم أن الوقوف والاعتكاف لبث محض، بخلافه في الجواب عن القلب، فلا يستطيع أن ينكر ذلك.

(٢) المعارضة مفاعلة من عرض له، إذا وقف بين يديه ليمنعه من السير، فكأن المعترض يقف أمام دليل المستدلِّ ليمنعه من إثبات الدعوى.

(٣) وهي: أن يبدي المعترض وصفاً آخر صالحاً للتعليل غير الذي ذكره المستدلُّ؛ كأن يقول المستدلُّ: علَّة تحريم الربا في البرِّ الطعم. فيقول المعترض: بل هي الكيل.

(٤) وهي: أن يبدي المعترض في الفرع وصفاً يمنع من ثبوت الحكم فيه؛ كأن يقول المستدلُّ: يقتل المسلم بالذمي كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان. فيقول المعترض: الإسلام في الفرع مانع من القصاص.

(٥) أي: أن المعارضة في الأصل لا يحتاج المعترض فيها إلى إثبات أصل آخر، وإنما إثبات علَّة صالحة للتعليل. مثل ما لو علَّل شافعي تحريم ربا الفضل في البر بالطعم، فعارضه حنفي بتحريمه بالكيل أو القوت. =

وفي المعارضةِ في الفرعِ يحتاجُ إلى ذكرِ صلاحيَّةِ ما يذكرهُ للتعليل، وأصلٍ يشهدُ له، ثمَّ ينقلبُ مستدِلاً، والمستدِلُ معترِضاً عليه[١].

ومعنى المعارضةِ في الأصلِ: أنْ يبيِّنَ[٢] في الأصلِ الذي قاسَ عليه المستدلُّ معنى يقتضي الحكمَ[٣].

فقد قالَ قومٌ: إنّه لا يحتاجُ المستدلُّ إلى حذفِه[٤]؛ لأنَّه لو انفردَ ما ذكرَهُ صحَّ التعليلُ به، وإنَّما صحَّ لصلاحيتِه لا لعدمِ غيرِه، إذ العدمُ ليس من جملةِ العلَّةِ، وصلاحيتُه لا تختلفُ[٥].

ولأن معنى العلَّةِ: أنّه إذا وجدتْ ثبتَ الحكمُ عقيبه[٦]، فعند

= فهنا يحتاج المعترض إلى أمرين: إثبات علَّة للحكم، ودليل على صلاحيتها للتعليل.

(١) أي: أن المعارضة في الفرع يحتاج المعترض فيها إلى إثبات علَّة صالحة للتعليل، ودليل على الصلاحية، وأصل يشهد لها بالاعتبار، فهذه ثلاثة أمور. لذا كانت المعارضة في الأصل أحسن لحاجة المعترض فيها إلى أمرين فقط.

(٢) أي: المعترض.

(٣) كما في مثال «البر» السابق.

(٤) هذا المذهب الأول في المسألة وهي: أن الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل هل يلزم المستدل الاحتراز عنه في دليله بحذفه أو لا؟

(٥) هذا الدليل الأول على أن المستدل لا يحتاج إلى حذف الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل.
ومفاده: أن الوصف الذي ذكره المستدل لو انفرد وحده لكان صالحاً للتعليل به، وصلاحيته إنما هي لذاته، وليس لعدم وجود غيره. إذ العدم ليس من جملة العلَّة، وصلاحيته لا تختلف بوجود أوصاف أخرى أو بعدمها.

(٦) أي: عقيب وجود العلَّة.

ذلكَ لا تتحققُ المعارضةُ بين الوصفينِ إذا أمكنَ الجمعُ بأنْ قالَ: إذا وُجِدَ كلٌّ واحدٍ منهما ثبتَ الحكمُ[١].

فإنْ بيَّن المعترضُ أنَّ الوصفَ الذي ذكرهُ يناسبُ إثباتَ الحكمِ عند وجودِ ما ذكره المستدلُّ فيكونُ من قبيل المانعِ في الفرعِ[٢].

---

(١) فيكون الوصفان علَّة مناسبة للحكم، وحينئذٍ لا حاجة بالمستدلِّ إلى حذف وصف المعترض.

(٢) أي: إذا بين المعترض في أصل قياس المستدلِّ وصفاً زائداً على الفرع يصحُّ تعليق الحكم عليه، فألغاه المستدلُّ ببيان ثبوت الحكم في أصل آخر بدون ذلك الوصف الذي أبداه المعترض، فبين المعترض أن في هذا الأصل الثاني وصفاً آخر مناسباً يصحُّ تعليق الحكم به، لزم المستدلُّ إبطال هذا الوصف بحذفه أو منعه أو غير ذلك من وجوه الإبطال؛ لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول من حيث إنه هو الذي ذكره المستدلُّ للتعليل، وهذا معنى قوله: فيكون من قبيل المانع في الفرع.

مثاله: إذا قال المستدلُّ في العبد: مسلم مكلَّف يصحُّ أمانه كالحرِّ، فعارضه الخصم بوصف الحرية، فألغاه المستدلُّ بالمأذون له في القتال، حيث صحَّ أمانه بدون الحرية، فقد صار المأذون له أصلاً قاس عليه المستدلَّ. فإن بين المعترض أن في المأذون له في القتال وصفاً آخر مناسباً لصحَّة الأمان مفقوداً في غير المأوذن له، وذلك المناسب هو الإذن، فالحرية وإن انتفت حقيقتها فقد خلفها صفة تحصل مقصودها وتدل عليها، فحينئذٍ يلزم المستدلّ إبطال هذا المناسب، وإلا كان معارضاً بوصف الإذن كما عورض في وصف الحرية، وسبيله في إلغائه أن يبين مثلاً صحة الأمان من العبد في صورة بدون الإذن، وللمعترض إبداء وصف مناسب في تلك الصورة، وعلى المستدلّ إلغاؤه، وهلمَّ جرا حتى ينقطع الإلغاء من المستدلّ، أو إبداء الوصف من المعترض.

والصحيحُ[١]: أنَّ المستدلَّ يلزمُه حَذْفُ ما ذكرَه المعترضُ؛ إذِ المناسبُ العَرِيُّ عن شهادةِ الأصلِ غيرُ معمولٍ به.

فإذا استندَ إلى أصلٍ ثبت الحكمُ على وَفْقِهِ:

فالناظرُ المجتهدُ ليس له العملُ به[٢] ما لم يَبْحَثْ؛ بِحَيْثُ يستفيدُ ظنّاً غالباً أنَّه ليس ثمَّ مناسبٌ آخر.

وأمَّا المناظرُ[٣] فيكفيه مجرَّدُ تقريرِ المناسبةِ وإثباتُ الحكمِ على وَفْقِهِ دَفْعاً لِشَغَبِ الخَصْمِ، إلى أنْ يبيِّنَ المعترضُ في الأصلِ مناسباً آخر، فعند ذلك يتعارضُ احتمالاتٌ ثلاثةٌ:

أحدها: أنْ يَثْبُتَ الحكمُ رِعايةً لما ذكرَه المستدلُّ.

واحتمالُ ثوبتِه، رعايةً لما ذكره المعترض.

---

(١) هذا هو المذهب الثاني، ومفاده: أن المستدلَّ يلزمه حذف الوصف الذي ذكره المعترض.
وأن الوصف المناسب الذي ذكره المستدلُّ إن كان مجرَّداً عن شهادة الأصل، فلا اعتبار له في إثبات الحكم، وإن كان مقترناً بأصل يشهد له كان حينئذٍ معتبراً، فيثبت الحكم على وفقه.

(٢) أي: بالوصف المناسب.

(٣) وهو المستدلُّ غير المجتهد. فليس مطالباً بالبحث المستقصى حتى يحصل له غلبة ظنٍّ بأن هذا هو الوصف المناسب، كما هو مطلوب من المجتهد، وإنما يكفيه مجرَّد تقرير المناسبة في الوصف الذي بنى الحكم عليه، وما ذاك إلا ليدفع عن نفسه مشاغبة الخصم، ويثبت على ذلك حتى يبيَّن المعترض مناسباً آخر في الأصل. فحينئذٍ تكون احتمالات ثلاثة متعارضة هي: أن تكون علَّة الحكم هي وصف المستدلِّ، أو وصف المعترض، أو هما معاً. ولعل الثالث هذا هو الأظهر.

واحتمالُ ثبوتِه رعاية لهما جميعاً.

ولعلَّ هذا الاحتمالَ أظهرُ، فإنَّه[١] لو قدَّر ثبوت الحكمِ لأحدِهما بعينِه كان إعراضاً عن اعتبارِ الآخرِ وهو خلافُ دأبِ الشارع[٢]، فإنَّه لا يزالُ يسعى في اعتبارِ المصالحِ.

ويمتنعُ التعليلُ بكلِّ واحدٍ من المناسبينِ[٣] استقلالاً، فإنَّ معنى تعليلِ الحكمِ بالمناسبِ: ثبوتُه لمصلحتِه لا غيرُ؛ أي: هي كافيةٌ، فعند ذلك يمتنعُ مثلُ هذا القولِ بالنسبةِ إلى الآخرِ لما بينهما من التضادِّ. فإنَّا إذا قلنا: «لهذا لا غير» فقد نفينا ما عَدَاهُ.

فإذا قلنا: «ثَبَتَ لهذا الثاني لا غير» كان هذا القولُ نقيضَ الأولِ.

ولا يمكنُ تعليلُ الحكمِ بواحدٍ بعينه بدونِ ضميمةِ قولنا: «لا غير»، فإنّ هذا موجودٌ بالنسبةِ إلى كلِّ واحدٍ من أجزاءِ العلَّةِ، والعلَّةُ: المجموعُ لا كلُّ جزءٍ بمفردِه.

وإن فُسّرتِ العلَّةُ بأنَّها: أمارةٌ، فمتى عُرِفَ ثبوتُ الحكم بشيءٍ استحالَ معرفةُ ثبوتِه بغيرِه، إذِ المعلومُ لا يُعْلَمُ ثانياً.

وبيانُ أنَّ الاحتمالَ الثالثَ أظهرُ[٤]: أنَّا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابةٍ له غلبَ على الظنِّ أنَّه أعطاهُ لهما جميعاً.

ثمَّ لا حاجةَ للمعترضِ إلى ترجيحِ احتمالٍ، بل يكفيه تعارضُ

---

(١) تعليل لاختيار الاحتمال الثالث.

(٢) الذي هو مراعاة المصالح كلِّها.

(٣) أي: علَّة المستدلِّ وعلَّة المعترض.

(٤) وهو العمل بالوصفين معاً. وصف المستدلِّ ووصف المعترض.

الاحتمالاتِ[(١)] فيحتاجُ المستدلُّ إلى دليلٍ يُرجِّحُ ما يذكرُه، فإنَّه لا أقلَّ مِن الدليلِ المظنونِ في إثباتِ الغرضِ[(٢)].

ثم غرضُ المعترضِ يحصلُ بأحدِ الاحتمالين:

احتمالُ ثبوتِ الحكمِ بمجرَّدِ ما ذكرَهُ.

واحتمالُ ثبوتِه بالمناسبينِ جميعاً.

وغرضُ المستدلِّ لا يحصلُ إلا من احتمالِ ثبوتِ الحكمِ بمجرَّدِ ما ذكرَه.

ووجودُ أحدِ الاحتمالينِ لا بعينِه أقربُ من احتمالٍ واحدٍ متعيَّنٍ في نفسِه إذا تساوتِ الاحتمالاتُ[(٣)].

وللمستدلِّ في الجوابِ طرقٌ أربعةٌ[(٤)]:

أحدُها: أنْ يبيِّنَ مثلَ ذلكَ الحكمِ ثابتاً بدونِ ما ذكرَه المعترضُ، فيدلُّ على استقلالِ ما ذكرَه المستدلُّ بالحكمِ[(٥)]، فإنْ بيَّنَ المعترضُ

---

(١) لأنه ينكر أن علَّة المستدلِّ تستقل بثبوت الحكم، فلذا يكفيه في تقرير المعارضة: بيان مطلق التعارض بين الاحتمالات الثلاثة، وهي ثبوت الحكم بعلَّة المستدلِّ، أو بعلَّته، أو بهما معاً.

(٢) أي: لا بدَّ على المستدلِّ من إثبات أن وصفه مستقلٌّ بثبوت الحكم؛ لأن البيِّنة على المدَّعي.

(٣) أي: تحقَّق غرض المعترض بأحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من تحقُّق غرض المستدل باحتمال واحد متعيّن في نفسه.

(٤) هذه طرق أربعة للجواب عن المعارضة من الأصل.

(٥) مثال ذلك في مسألة أمان العبد: إذا قال المستدلُّ: مُسْلِم مكلَّف فصحَّ أمانه كالحرِّ، فعارضه الخصم في الحرِّ بوصف الحرية. يقول المستدلُّ: قد صحَّ أمان العبد المأذون له في القتال مع انتفاء الحرية فيه، فدلَّ على عدم =

في الأصلِ الآخرِ مناسباً آخرَ؛ لزمَ المستدلَ أيضاً حَذْفُهُ. ولا يكفيه[١] أنْ يقولَ: كلُّ واحدٍ من المناسبينِ مُلْغًى بالأصل الآخر، لجوازِ أنْ يكونَ الحكمُ في كلِّ أصلٍ مُعَلَّلاً بعلَّةٍ مختصَّةٍ به، فإنَّ العكسَ غيرُ لازمٍ في العللِ الشرعيةِ.

الطريقُ الثاني[٢]: أنْ يبيِّنَ إلغاءَ ما ذكرَه المعترضُ في جنسِ الحكمِ المختلَفِ فيه؛ كظهورِ إلغاءِ صفةِ الذكوريةِ في

= اعتبارها. فيكون ما ذكرته من وصف الإسلام والتكليف مستقلّاً بالصحَّة.

(١) هذا جواب عما ذكره بعض الجدليين من أن المعترض إذا أبدى في صورة الإلغاء مناسباً آخر غير الذي عارض به في أصل القياس كفى في جوابه إلغاء كلُّ واحد من المناسبين الذين أبداهما المعترض بالأصل الآخر، وسلم قياس المستدلِّ عن معارض.
فأجيب عن هذا بأنه لا يصحُّ بناء على جواز تعدُّد العلَّل في الأصول، فإن كلَّ أصل يثبت حكمه بعلَّة تخصُّه غير علَّة حكم الأصل الآخر، والعكس غير لازم حيث لا يجب انتفاء الحكم في أحد الأصلين لانتفاء علَّته في الأصل الآخر.

(٢) أي: من طرق الجواب عن المعارضة في الأصل، ومفاده: أن يبيِّن المستدلُّ أن ما أبداه المعترض في الأصل لاغٍ في جنس الحكم المختلف فيه في نظر الشارع؛ كالذكورة في العتق، مثل أن يقول المستدلُّ في الأَمَةِ المعتق بعضها: «رقيق أو مملوك فَسَرَى عتقُ الموسر فيها قياساً على العبد». فيقول المعترض: في العبد معنى خاصّ يصلح أن يكون علَّة السراية أو جزءها وهو الذكورية، فإن العبد إذا اكتملت حريته صلح لما لا تصلح له الأمة من الأمور العامَّة أو الخاصَّة. فيقول المستدلُّ: إن ما ذكرته وإن كان محتملاً للمناسبة إلا أن الذكورة والأنوثة وصفان ملغيان في باب العتق، لم يلتفت إليهما الشارع في موضع منه، وحينئذٍ يكون وصف الرقِّ والمملوكية هو المستقلُّ بحكم السراية في العبد وهو متحقِّق في الأمة.

جنسِ أحكامِ العتقِ، ولذلكَ ألحقنَا الأَمَة بالعبدِ في السِّرايةِ.

الطريقُ الثالثُ[١]: أن يبيِّنَ أنَّ العلَّةَ ثابتةٌ بنصٍّ[٢] أو تنبيهٍ من الشارعِ[٣] على ما ذكرنَاه فيما تقدَّمَ.

الطريق الرابعُ[٤]: يختصُّ ما يدَّعي المعترضُ فيه أنَّ ما ذكرَه علَّةٌ مستقلَّةٌ بدونِ ضمِّه إلى ما ذكرَه المستدلُّ، وهو: أنْ يبيِّنَ رجحانَ ما ذكرَه على ما أبرزَه المعترضُ، فإذا ظهرَ ذلكَ إما بدليلٍ وإما بتسليمِ المعترضِ؛ لزمَ أنْ يكونَ هو العلَّةُ إذا توافقنا على كونِ الحكمِ معلَّلاً بأحدِهما؛ كالكيلِ مع الطُّعمِ، لامتناع اعتبارِ المرجوحِ وإلغاءِ

---

(١) من طرق الجواب عن المعارضة في الأصل.

(٢) مثل أن يقول المستدل في المرأة المرتدة: «وجب قتلها كالرجل بجامع تبديل الدين». فيقول المعترض: لا أسلم أن العلَّة تبديل الدين بل هي بغض الرجل للمسلمين، وتكثير سواد الأعداء بانضمامه إليهم. فيبين المستدل أن العلَّة ثابتة بالنص وهو قوله ﷺ: **«من بدل دينه فاقتلوه»** وهو عام في الرجال والنساء.

(٣) مثال التنبيه: أن يقول المستدل للمعترض ـ في المثال السابق ـ القتل حكم اقترن بوصف مناسب هو تبديل الدين، فوجب أن يكون هو العلَّة فيه؛ كالقطع مع السرقة، والجلد مع الزنا.

(٤) أي: من طرق الجواب عن المعارضة في الأصل، ومفاده:

أن المعترض إذا ادعى أن وصفه علَّة مستقلة للحكم دون أن يضم إليه وصف المستدل، فيجيب عليه المستدل بأن يبين رجحان وصفه، فإن سَلَّمَ المعترض تم المقصود، وإلا أقام الدليل على رجحان وصفه وأنه أولى من وصف المعترض. مثل أن يبين أن تعليل تحريم التفاضل في البر بالكيل أو الطعم أرجح من تعليله بغيره، وحينئذٍ يلزم أن يكون الراجح هو العلَّة، وامتناع اعتبار المرجوح.

الراجح فإنَّ تحصيلَ المصلحةِ على وجهٍ يفوِّتُ مصلحةً أعظمَ منها ليس من شأنِ العقلاءِ، فلا يمكنُ نسبتُه إلى الشارعِ.

إذا ثبتَ هذا؛ فإنْ كان ما ذكره المستدلُّ مناسباً، فلا يكفي المعترضُ أنْ يذكرَ وصفاً شبهياً؛ لأنَّ المناسبَ أقوى على ما لا يَخْفَى.

القسم الثاني في المعارضةِ: المعارضةُ في الفرعِ، وهو: أنْ يَذْكُرَ في الفرعِ ما يمتنعُ معه ثبوتُ الحكمِ، وهو ضربانِ:

أحدُهما: أنْ يعارضَهُ بدليلٍ آكَدَ منه مِن نصٍّ أو إجماعٍ[1]، وقد ذكرنَاه في فسادِ الاعتبارِ.

الثاني: أنْ يعارضَه بإبداءِ وصفٍ في الفرعِ وقد يُذْكَرُ في معرضِ كونِه مانعاً للحكمِ في الفرعِ، وقد يُذكرُ في معرضِ كونِه مانعاً للسببيَّةِ[2].

---

(١) مثال ذلك: لو قال حنفي في رفع اليدين في الركوع وفي الرفع منه: ركن من أركان الصلاة فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود. فيقول المعترض هذا مخالف للنصِّ؛ حيث ثبت أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في ثلاث مواطن عند الإحرام والركوع والرفع منه، فيكون قياسك فاسد الاعتبار لمخالفة النصِّ. أو يقول هو مخالف للإجماع، حيث كان من الصحابة من يرفع يديه ولم ينكر أحد. فيكون فاسد الاعتبار.

(٢) هذا الضرب الثاني للمعارضة في الفرع، وهو أن يذكر المعترض وصفاً في الفرع إما لمنع ثبوت حكم المستدل فيه، وإما لمنع سببية وصف المستدلِّ للحكم. مثال الأول: الركوع ركن فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود. فيقول المعترض: ركن فيشرع فيه رفع اليدين كالإحرام. فقد منع الحكم في الفرع وقاسه على أصل آخر.

=

فإنْ ذكرَهُ مانعاً للحكمِ احتاجَ في إثباتِ كونِه مانعاً إلى مثلِ طريقِ المستدلِّ في إثباتِ حكمِه مِن العلَّةِ والأصلِ[١]، ويفتقرُ إلى أنْ تكونَ علَّةُ المعترضِ في القوةِ كعلَّةِ المستدلِّ: إنْ كان طريقُ المستدلِّ النصَّ أو التنبيهَ فلا يكفي المعترضَ المعارضةُ بوصفٍ مَخِيلٍ.

وإنْ كان طريقُه المناسبةَ فلا يكفي المعترضَ المعارضةُ بوصفٍ شَبَهِيٍّ[٢].

وإنْ ادَّعى كونَه مانعاً للسببيةِ فقد قيل: لا يَحتاجُ إلى أصلٍ، فإنَّ الحكمَ ثبتَ للحكمةِ، وقد علمنَا انتفاءها.

وإنْ بقي احتمالُ الحكمةِ ولو على بُعْدٍ؛ لم يَضُرَّ المستدِلَّ، لما عُرفَ من دأبِ الشارعِ الاكتفاءُ بعد المظنةِ باحتمالِ الحكمةِ وإنْ بَعُدَ، فيحتاجُ إلى أصلٍ يشهدُ له بالاعتبارِ، ليبيِّنَ به أنَّ الشارعَ لا يكتفي بما وُجِدَ من احتمالِ الحكمةِ معه[٣].

= ومثال الثاني: أن يقول الحنبلي في المرتدَّة: بدَّلت دينها فتقتل كالرجل، فيقول الحنفي: أنثى فلا تقتل بكفرها كالكافرة الأصلية. فبيَّن المعترض أن تبديل الدين ليس سبباً لقتل المرأة.

(١) أي: أن يكون طريق المعترض في إثبات حكمه في علَّته وأصله مثل طريق المستدلِّ في القوة حتى يقاومه.

(٢) مثل أن يقول حنبلي في النبيذ: مسكر فكان حراماً كالخمر، فيقول الحنفي: غير مقطوع بتحريمه أو غير مجمع على تحريمه كالخلِّ واللبن. فيقال له: الحكمة في الإسكار باقية، والمسكر مظنَّة لها. وذلك كافٍ في ثبوت التحريم عملاً بوجود المظنَّة حتى تأتي أنت أيها المعترض بشاهد على اعتبار وصفك وهو: أن ما ليس مقطوعاً بتحريمه أو مجمعاً على تحريمه لا يكون حراماً.

(٣) معنى هذا: أن المعترض إذا أبدى وصفاً لمنع سببية الوصف الذي عُلِّل به المستدلُّ، فلا يخلو: إما أن لا يبقى احتمال حكمة وصف المستدلِّ مع =

وفي المعارضةِ في الفرعِ(١) ينقلبُ المستدلُّ معترِضاً على دليلِ المعترِضِ بما أمكنَهُ من الأسئلةِ التي ذكرنَاها.

وقد قالَ قومٌ: لا تُقْبَلُ(٢) المعارضةُ؛ لأنَّ حقَّ المعترضِ

= ما أبداه المعترض، وإما أن يبقى.
فإن كان الأول، وهو عدم بقاء حكمة وصف المستدلِّ مع ما أبداه المعترض، فإن المعترض لا يحتاج إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار، وذلك لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة، حيث إنها المقصودة به، وهو وسلة إليها، وقد علم أنها منتفية، وإذا انتفى المقصود فلا فائدة من بقاء الوسيلة.
وإن كان الثاني، وهو بقاء احتمال الحكمة ـ ولو كان احتمالاً بعيداً ـ فإن هذا لا يضرُّ المستدلَّ؛ لأن احتمال حكمة وصفه باقٍ، والوصف مظنَّة له، وقد عهدنا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود مظنته، ومجرد وجود احتمال حكمته، وهذا حاصل وثابت، وحينئذٍ فإن المعترض يحتاج إلى أصل يشهد للوصف الذي أبداه بالاعتبار، وذلك حتى يقوى على إبطال وصف المستدلِّ.

(١) هذا بيان الفرق بين المعارضة في الفرع والمعارضة في الأصل، وهو أن المعارضة في الفرع ينقلب المعترض مستدلّاً على إثبات المعارضة، وينقلب المستدلُّ معترضاً على دليل المعترض، وذلك لأن كلَّ واحد منهما مانع لمقصود خصمه ومثبت لمقصود نفسه. مثال ذلك: أن يستدلَّ الحنبلي على عدم كراهية سؤر الهرَّة بأن النبي ﷺ كان يصغي لها الإناء فتشرب. فيعترض الحنفي بأنه مكروه. ويستدل بقول النبي ﷺ: **«الهرَّة سبع»** فيضطر المستدلُّ إلى أن يعترض على الدليل فيقول: لا أسلِّم صحَّة الحديث المذكور، وإن سلَّمته لكن السبعية فيه ليست حقيقة، بل مجازاً شبهياً صورياً، كما يقال للطويل نخلة لشبهها في الطول، وإن سلَّمت بأن السبعية حقيقة، لكن حديثي أصحُّ، فيكون أرجح، فيقدَّم على المرجوح.

(٢) هذا هو المذهب الأول. واستدلُّوا عليه بأن المعترض حقُّه أن يكون هادماً =

هَدْمُ ما بناهُ المستدلُّ، وذِكْرُ المعارضةِ بناءٌ فلا يليقُ بحالِه.

والصحيحُ: أنَّها تُقْبَلُ[١]، إذْ فيه هدمُ ما بناهُ، فإنَّ دليلَ المستدلِّ إذا صارَ معارَضاً لم تبقَ دلالَتُه، إذِ المعارَضُ له حكمُ العدمِ في إثبات الحكمِ.

الوجه العاشرُ في السؤالِ: عدمُ التأثيرِ[٢]: ومعناه: أنْ يذكرَ في الدليلِ ما يُستغنى عنه في إثباتِ الحكمِ في الأصلِ: إمَّا لأنَّ الحكمَ يثبتُ بدونه، وإمَّا لكونِه وصفاً طردياً.

مثالُ الأولِ: ما لو قال في بيع الغائبِ: «مبيعٌ لم يَرَهُ، فلا يصحُّ بيعُه كالطيرِ في الهواءِ» فذِكْرُ عدمِ الرؤيةِ ضائعٌ[٣]؛ فإنَّ الحكمَ يثبتُ

= لما ذكره المستدل، لا بانياً، والمعارضة في حكم الفرع بناء لا هدم؛ لأن فيها إبطالاً لمقدمة معينة من مقدمات المستدل، وهذا على خلاف ما كانت عليه المعارضة في الأصل؛ لأنها هناك ترجع إلى منع المقدمة، وهو كون الحكم معللاً بالوصف الذي ذكره المستدل، وعليه: فلا يلزم من قبولها في الأصل قبولها من الفرع.

(١) هذا هو المذهب الثاني، واستدلوا بأن المعارضة في الفرع وإن لم تكن في حد ذاتها هدماً، لكن يلزم منها هنا هدم ما بناه المستدل بمعارضة دليل المعترض دليل المستدل، ولا يمكن منع المعترض من سلوك طريق الهدم. وأيضاً: فإن المستدل ـ هنا ـ يعتبر متحكماً عند ورودها، والتحكم باطل بالإجماع.

(٢) أي: أن العلَّة لا تؤثر في إيجاد الحكم، والمراد: أن المستدل يذكر وصفاً تستغني عنه العلَّة في ثبوت حكم الأصل، فيكون ذكر ذلك الوصف لا فائدة منه، وهذا إما لأن الحكم في الأصل ثبت بدون هذا الوصف، وإما لطردية الوصف فيه.

(٣) أي: ذكر هذا الوصف وهو (عدم الرؤية) لا أثر له في الأصل وهو (بيع الطير في الهواء).

في الأصلِ بدونِه، فإنَّه لا يصحُّ بيعُ الطيرِ في الهواءِ ولو كان مرئياً، فيُعلَمُ أنَّ العلَّةَ فيه غيرُ ما يذكرُه المستدلُّ[١].

ومثال الثاني[٢]: قولُهم في الصبحِ: «صلاةٌ لا يجوزُ قصرُها، فلا يجوزُ تقديمُها على الوقتِ كالمغربِ» فإنَّ هذا وصفٌ طرديٌّ على ما لا يَخْفَى[٣].

وإنْ ذَكَرَ الوصفَ لدفعِ النقضِ، لكونِه يشيرُ إلى خُلُوِّ الفرعِ عن المانعِ، أو إلى اشتمالِه على شرطٍ للحكمِ ـ فلا يكونُ من هذا القسمِ[٤].

---

(١) وهي: عدم القدرة على التسليم.

(٢) وهو ما عدم تأثيره لكون الوصف طردياً؛ أي: لا مناسبة فيه ولا شبهة.

(٣) والمعنى: أن المستدلَّ يقول في صلاة الصبح، «صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديم آذانها كالمغرب» فالمستدلُّ هنا جعل عدم القصر علَّة لعدم تقديم الآذان. فعدم القصر وصف طردي لا مناسبة فيه لعدم التقديم ولا شبهة. بدليل أن عدم تقديم الآذان موجود حتى في الصلاة التي لا تقصر.

(٤) أي: أن الوصف الذي ذكره المستدلُّ في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلاً، أما إذا كان فيه فائدة كدفع النقض بأن يشير إلى خلو الفرع من المانع، أو إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم، فلا يكون عديم التأثير.

مثاله: أن يقول المستدلُّ في مسألة تبييت النية في رمضان: صوم مفروض، فافتقر إلى التبييت قياساً على القضاء، فإن كونه مفروضاً يتحقق به شرط تبييت النية في الفرع، وهو صوم رمضان، وأنه خال مما يمنع ثبوت التبييت فيه، ويندفع به النقض في النفل؛ لأنه صوم ولا يفتقر إلى التبييت، مع أن فرضية الصوم بالنسبة إلى تبييت النية وصف طردي لا مناسبة له فيه.

وهكذا[(١)] لو كانَ الوصفُ المذكورُ يشيرُ إلى اختصاصِ الدليلِ ببعضِ صورِ الخلافِ، فيكونُ مفيداً لغرضٍ في بعضِ الصورِ، فيكونُ مقبولاً إذا لم تكن الفُتْيَا عامَّةً.

وإنْ عمَّمَ الفُتْيا فليس له أنْ يخصَّ الدليلَ ببعضِ الصورِ؛ لأنّه لا يفي بالدليلِ على ما أفتى به، والله أعلم.

الوجهُ الحادي عشرَ في السؤال: التركيبُ، وهو: القياسُ المركَّبُ من اختلافِ مذهبِ الخصمِ[(٢)].

كما لو قيلَ في المرأةِ البالغةِ: «إنَّها أنثى فلا تزوِّجُ نفسَها كابنةِ

---

(١) أي: أن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فلا يخلو: إما أن يكون ما قرره جواباً عاماً أو خاصاً، فإن كان ما قرره جواباً عاماً لم يجز؛ لأن الدليل الخاص لا يفي بثبوت الحكم العام. مثاله: ما إذا قيل للمالكي: هل تزوج المرأة نفسها؟ فيقول: نعم، فإذا قيل له: لم؟ قال: لأن عامة الناس أكفاء لها، فلا يلحقها عار غالباً، كما لو زوجها وليها، فتعليله هنا يشير إلى اختصاص ذلك بالدنية من النساء، لكن جوابه جاء عاماً دون تفريق بين الدنية والشريفة. وذلك لا يصح لأن الجواب العام لا يحصل بالتعليل الخاص.

أما إذا لم يعمم فقال يجوز ذلك في بعض النساء، أو يجوز في الجملة، وعلل بالتعليل المذكور، فإنه يكون مقبولاً، وأفاد جواز فرض الكلام في بعض صور السؤال وهو الجواز في الدنية دون الشريفة كما هو مذهب مالك.

(٢) أي: أن حكم الأصل واحد لكن علَّة المستدل غير علَّة المعترض. فإذا ألحق أحدهما بذلك الأصل فرعاً بغير علَّة الآخر: انتظم القياس بناء على تركيب حكم الأصل من علتين.

خمسَ عشرةَ»، فالخصمُ يعتقدُ أنَّها لا تزوِّجُ نفسَها لصغرِها(١).

فقد قيلَ: هذا قياسٌ فاسدٌ(٢)؛ لأنَّه فِرارٌ عن فقهِ المسألةِ بردِّ الكلامِ إلى مقدارِ سنِّ البلوغِ، وهي مسألةٌ أخرى، وليس ذلكَ بأَوْلَى من عكسِه.

وقيل: يصحُّ التمسُّكُ به(٣)؛ لأنَّ حاصلَ السؤالِ راجعٌ إلى

---

(١) فالحكم واحد وهو عدم تزويج المراة نفسها، والعلَّة مختلفة، فهي عند الشافعي وأحمد كونها أنثى، وعند أبي حنيفة الصغر لأن الجارية تبلغ عنده لثمان عشرة أو لتسع عشرة سنة، ولهذا جاز لأحدهما منع صحَّة قياس الآخر لاختلاف العلَّة في الفرع والأصل. مثل أن يعترض الحنفي على المستدلِّ الشافعي أو الحنبلي فيقول له: أنت علَّلت المنع في البالغة بالأنوثة، والمنع في بنت خمس عشرة سنة عندي معلل بالصغر، فما اتفقت علَّة الأصل والفرع وحينئذٍ لا يصحُّ الإلحاق.

(٢) هذا المذهب الأول: وهو أن القياس المركَّب فاسد، فلا يصحُّ التمسُّك به، وذلك لأنه انتقال من الخصمين جميعاً عن فقه المسألة المتنازع فيها، وهي أن الاستدلال وقع على أن البالغة تستقلُّ بتزويج نفسها، وقياسه على بنت خمس عشرة سنة، إلى النزاع في أن علَّة المنع فيها الأنوثة أو الصغر، وذلك مبنيٌّ على أنها بالغة أو صغيرة، وكونها بالغة أو صغيرة مبنيٌّ على أن الخمس عشرة هي سن البلوغ أم لا؟ وهذا انتقال عن محلِّ النزاع بواسطتين فلا يصحُّ التمسُّك به؛ لأنه ليس قولنا: غير بالغة، أَوْلَى من قولنا: بلغت خمس عشرة، فهي بالغة.

(٣) هذا المذهب الثاني. وهو أنه قياس صحيح فيجوز التمسُّك به، وذلك لأنه راجع إلى المنازعة في الأصل لأن النزاع في علَّة الأصل كالنزاع في حكمه، والقياس يجوز على أصل مختلف فيه، فإذا منعه المعترض أثبته المستدلُّ بطريقه، وصحَّ قياسه، فههنا كذلك. يثبت المستدلُّ أن العلَّة في بنت خمس عشرة هي الأنوثة، ويحقِّقها في الفرع وهي البالغة، ويبطل مأخذ =

المنازعةِ في الأصلِ وإبطالِ ما يدَّعي المعترضُ تعليلَ الحكم به، ليَسْلَمَ ما يدَّعيه من الجامعِ في الأصلِ، ولا يلزمُ من ذلكَ فسادُ القياسِ كما في سائرِ المواضِعِ.

الوجهُ الثاني عَشَرَ في السؤالِ: القولُ بالموجَبِ، وحقيقتُه: تسليمُ ما جعلَه المستدلُّ موجباً لدليلِه مع بقاءِ الخلافِ(١).

وإذا توجَّه انقطع المستدلُّ(٢)، وهو آخرُ الأسئلةِ(٣)؛ إذْ بعد تسليمِ الحكمِ والعلَّةِ لا تجوزُ له المنازعةُ في واحدٍ منهما بلْ: إمَّا أنْ يصحَّ(٤) فينقطعَ المستدلُّ وإمَّا أنْ يَفْسُدَ فينقطعَ المعترضُ.

= المعترض، وهو تعليله في بنت خمس عشرة بالصغر، وبذلك يثبت مدَّعاه ويصحُّ قياسه، وهو أن البالغة أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة سنة.

(١) أي: تسليم المعترض بما أوجبه دليل المستدلِّ مع بقاء الخلاف في أمر آخر.
مثاله: أن يقول المستدلُّ الشافعي فيمن أتى حدّاً خارج الحرم، ثم لجأ إلى الحرم: يستوفى منه الحدّ لأنه وجد سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزاً.
فيقول الحنبلي أو الحنفي: أنا قائل بموجب دليلك، وأن استيفاء الحدِّ جائز، وإنما أنازع في هتك حرمة الحرم، وليس في دليلك ما يقتضي جوازه، فهذا قد سلَّم للمستدلِّ مقتضى دليله وهو جواز استيفاء الحدِّ، وادَّعى بقاء الخلاف في شيء آخر، وهو هتك حرمة الحرم.

(٢) أي: إذا صحَّ القول بالموجب وتوجَّه على المستدلِّ توجُّهاً صحيحاً، انقطع المستدلُّ، لأنا نتبين به أن دليله لم يتناول محلَّ النزاع، كما لو استدلَّ على وجوب الزكاة في بعض صور النزاع فيها بسورة الإخلاص، قيل له: سلمنا دلالتها على التوحيد، لكن لا دلالة فيها على وجوب الزكاة، فتبقى دعواه خالية عن دليل فتبطل، وينقطع المستدل بذلك.

(٣) يعني: الواردة على الاستدلال بالقياس.

(٤) أي: القول بالموجب.

ومَوْرِدُ ذلك موضعان(١):

أحدُهما: أنْ يَنْصِبَ الدليلَ فيما يعتقدُه مأخذاً للخصم(٢)، كما لو قالَ في القتلِ بالمثقَّلِ(٣): «التفاوتُ في الوسيلةِ(٤) لا يمنَعُ وجوبَ القصاصِ؛ كالتفاوتِ في المتوسَلِ إليه»(٥).

فيقولُ المعترضُ: أنا قائلٌ بموجَبِ الدليلِ، والتفاوتُ في الوسيلةِ لا يمنعُ وجوبَ القتلِ ولا يلزمُ القصاصُ، فإنَّه لا يلزمُ من عدمِ المانعِ ثبوتُ الحكمِ. وهذا النوعُ يتَّفقُ كثيراً(٦).

---

(١) أي: المحلُّ الذي يرد فيه القول بالموجب من الأحكام والدعاوى موضعان.

(٢) والمراد: أن المستدل يورد القول بالموجب بقصد إبطال مأخذ المعترض، فيستعمله المعترض في الدفع عن مذهبه.

(٣) أي: في وجوب القصاص بالقتل بالمثقَّل.

(٤) أي: الآلة.

(٥) أي: القتل.

(٦) والمراد: أن المستدلَّ لو قال في وجوب القصاص بالقتل بالمثقَّل: التفاوت في القتل كأن كان بالذبح أو الطعن برمح أو نحو ذلك لم يمنع القصاص، فكذلك التفاوت في الآلة كأن كانت محدَّدة أو مثقَّلة لا يمنع القصاص. فهذا تعرض من المستدل بإبطال مذهب الخصم. إذ الحنفي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع من القصاص؛ لأن المثقَّل لَمَّا تقاصر تأثيره عن المحدَّد أورث ذلك شبهة، والقصاص حدٌّ يُدرأ بالشبهة. فيقول الحنفي دفاعاً عن مذهبه: سلَّمت أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، لكن لا يلزم من عدم المانع للقصاص ثبوته، بل إنما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته، والنزاع فيه، ولهذا يجب القصاص عندي بالقتل بالسيف أو السكين أو نحوهما من الآلات مع تفاوتها لكن لَمَّا كانت صالحة للإزهاق بالسريان في البدن بخلاف المثقل. وهذا النوع من الاستدلال يقع كثيراً في باب الجدل والمناظرة.

وطريقُ المستدلِ في دفعِه:

أنْ يبيِّنَ لزومَ محلِّ النزاعِ منه إنْ قَدَرَ عليه[١].

أو يبينَ[٢] أنَّ الخلافَ مقصودٌ فيما يَعْرِضُ له في الدليلِ، كما في مسألةِ «المَدْيُونِ» لو ذكرَ في الدليلِ حكماً: أنَّ الدَّيْنَ لا يمنعُ وجوبَ الزكاةِ، أو في مسألةِ «وطء الثيبِ»: أنَّ الوطءَ لا يمنعُ الردَّ ونحوِ ذلكَ مما اشتهرتِ المسألةُ به، فإنَّ اشتهارَ المسألةِ به يدلُّ على وقوعِ الخلافِ فيه.

أو يقولَ: عن هذا الحكمِ سُئِلْتُ وبه أفتيتُ، وعن دليلِه سئلتُ، فالقولُ بموجَبِه تسليمٌ لما وقعَ التنازعُ بينَنا فيه.

---

(١) هذا الطريق الأول للمستدل في دفع القول بالموجب وهو:
أن يبين المستدل لزوم حكم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه، مثل أن يقول في المثال السابق: إذا سلمت أن التفاوت في الآلة لا يمنع من القصاص فالقتل المزهق هو المقتضي، والتقدير أنه موجود، فكما يحصل بالمحدد يحصل بالمثقل.

(٢) هذا هو الطريق الثاني للمستدل في الدفع، ومعناه: أن يبين المستدل أن النزاع فيما اعترف به المعترض. مثل أن يقول المستدل في مسألتي: «المديون ووطء الثيب» الدين لا يمنع الزكاة، ووطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب. فيقول المعترض أسلم بأنهما لا يمنعان، ولكن لم قلت إن الزكاة والرد يثبتان؟ فيقول المستدل: هذا القول بالموجب لا يسمع لأن الخلاف في المسألتين مشهور وهو هل تجب الزكاة مع الدين؟ وهل يجوز الرد بالعيب مع وطء الثيب؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور، ولا تقبل دعوى خفائه.
أو يقول المستدل: سئلت عن الحكم في هاتين المسألتين فأفتيت بما ذكرته أنت، وبما أن النزاع فيهما مشهور، فلا غرابة أن يقع الخلاف فيهما بيننا.

واختُلف في تكليفِ المعترضِ إبداءَ مُسْتَنَدِ القولِ بالموجَبِ:

فقيل: يلزمُه ذلك[١]؛ كيلا يأتي به نكراً وعناداً[٢].

ومنهم مَنْ قال: لا يلزمُه[٣] ذلك؛ فإنَّه إذا سلَّمَ ما ذكرَه المستدلُّ وعرفَ أنَّه لا يلزمُ منه الحكمُ فقد وفَّى بما هو حقيقةُ القولِ بالموجَب، وبقي الخلافُ بحالِه فيتبيَّنُ أنَّ ما ذَكَرَهُ ليس بدليلٍ[٤].

والموردُ الثاني[٥]: أن يتعرَّضَ لحكمٍ يمكنُ المعترضُ تسليمَه مع بقاءِ الخلافِ، مثالُه: لو قالَ في وجوبِ زكاةِ الخيلِ: «حيوانٌ تجوزُ المسابقةُ عليه، فتجبُ الزكاةُ فيه كالإبلِ».

فيقولُ المعترضُ: أنا قائلٌ بموجَبه، وعندي أنَّه تجبُ فيه زكاةُ التجارة، والنزاعُ في زكاةِ العينِ[٦].

وطريقُ المستدلِّ في الدفعِ أنْ يقولَ: النزاعُ في زكاةِ العينِ، وقد

---

(١) هذا المذهب الأول.

(٢) ويفضي ذلك إلى تضييع فائدة المناظرة.

(٣) هذا المذهب الثاني.

(٤) ومفاده: أن المعترض إذا سلَّم أن ما ذكره المستدلُّ، وعرف أنه لا يلزم الحكم مما ذكره المستدلُّ، فقد أتى بما يجب عليه، ولا زال الخلاف في المسألة باقياً، فتبيَّن أن ما ذكره المستدلُّ ليس بدليل يلزم في المسألة.

(٥) سبق المورد الأول من القول بالموجب، وهو أن يورد المستدلُّ القول بالموجب بقصد إبطال مأخذ المعترض. وهذا المورد الثاني وهو: أن يورد المستدلُّ حكماً لا يمانع المعترض من تسليمه مع بقاء الخلاف على حاله.

(٦) أي: يقول المعترض: أنا قائل بموجب دليلك وهو أنه حيوان يسابق عليه فتجب فيه زكاة التجارة، لكن النزاع ليس فيها وإنما في زكاة عينه.

عَرَّفْنَا الزكاةَ بالألفِ واللامِ في سياقِ الكلام، فينصرفُ إلى موضعِ الخلافِ ومحلِّ الفُتْيا[١].

ولو أوردَ[٢] القولَ بالموجَبِ على وجهٍ يغيِّرُ الكلامَ عن ظاهِرِه: فلا يتوجَّهُ فيكون منقطعاً. مثالُه: ما لو قالَ المستدلُّ في إزالةِ النجاسةِ[٣]: «مائعٌ لا يَرفعُ الحدثَ فلا يُزيلُ النجَسَ كالمرَقِ».

فيقولُ المعترضُ: «أقولُ به فإنَّ الخلَّ النجِسَ عندي لا يزيلُ النجاسةَ ولا الحدثَ» فلا يصحُّ ذلك؛ فإنَّه يُعلمُ من حالِ المستدلِّ أنَّه يعني بقولِه: «مائعٌ»: الخلَّ الطاهرَ، إذ هو محلُّ النزاعِ واللفظُ يتناولُه. والله سبحانه أعلم.

وقد يُعترضُ على القياسِ بغير ما ذكرنَاه[٤].

كقولِ نُفاةِ القياسِ: هذا استعمالٌ للقياسِ في الدِّينِ ولا نسلِّمُ أنَّه حجَّةٌ.

وقولُ الحنفيةِ: هذا استعمالٌ للقياسِ في الحدودِ والكفاراتِ، أو في المظانِّ[٥] ونحو ذلك ممَّا بيَّنا مسائلَه فيما مضى، وذكرنَا حجَّةَ خصومِنا والجوابَ عنها، فلا حاجة إلى إعادتِه.

وقد اختُلفَ في وجوبِ ترتيبِ الأسئلةِ[٦] ولا خلافَ في أنَّه أحسنُ وأَوْلَى. والله ﷻ أعلم.

---

(١) وهو زكاة العين، وعليه فإن ما التزمه المعترض ليس قولاً بالموجب، لكن هذا ليس بالقوي؛ لأن العبرة عندهم بدلالة الألفاظ لا بالقرائن.

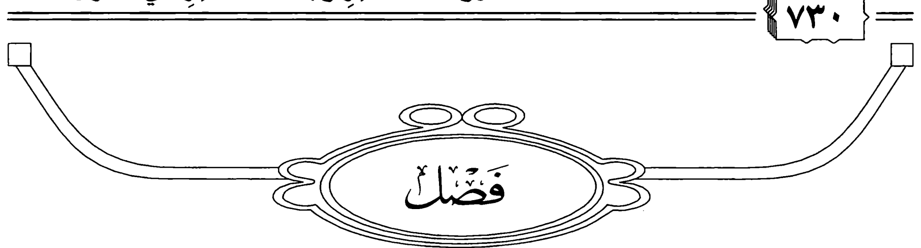
(٢) أي: المعترض.

(٣) يعني: بالخل.

(٤) أي: من الأسئلة السابقة.

(٥) أي: الأسباب.

(٦) أي: جعل كل سؤال في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم. أو أن ترتيبها أمر مستحسن؛ لأن كلَّ سؤال مستقلٌّ بنفسه، ففي أي مكان يكون فلا فرق.



فصل

في حكمِ المجتهدِ

اعلمْ أنَّ الاجتهادَ في اللغةِ: بذلُ المجهودِ واستفراغُ الوسعِ في فعلٍ، ولا يستعملُ إلا فيما فيه جَهدٌ، يقالُ: اجتهدَ في حملِ الرَّحَى ولا يقالُ: اجتهدَ في حملِ خَرْدَلةٍ.

وهو في عرفِ الفقهاءِ: مخصوصٌ ببذلِ المجهودِ في العلمِ بأحكامِ الشرعِ.

والاجتهادُ التامُّ(١): أنْ يبذلَ الوسعَ في الطلبِ إلى أن يَحُسَّ مِن نفسِه بالعجزِ عن مزيدِ طلبٍ.

وشرطُ المجتهدِ: إحاطتُه بمداركِ الأحكامِ(٢) المثمرةِ لها، وهي: الأصولُ التي فصَّلناها: الكتابُ، والسَّنةُ، والإجماعُ، واستصحابُ الحالِ، والقياسُ التابعُ لها، وما يعتبرُ في الحكمِ في الجملةِ، وتقديمُ ما يجبُ تقديمُه منها.

فأمَّا العدالةُ: فليستْ شرطاً لكونِه مجتهداً بل متى كان عالماً بما

---

(١) هذه إشارة إلى أن الاجتهاد ينقسم إلى تامٍّ وناقص، فالناقص هو النظر المطلق في تعرُّف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال. لكنه في الجملة نظر عام.

(٢) مدارك الأحكام والطرق التي تدرك منها الأحكام ويُتوصَّل بها إليها.

ذكرناه، فله أنْ يأخذَ باجتهادِ نفسِه، لكنها شرطٌ لجوازِ الاعتمادِ على قولِه، فمَن ليس عدلاً لا تُقْبَلُ فُتْياهُ.

والواجبُ عليه في معرفةِ الكتابِ: معرفةُ ما يتعلَّقُ منه بالأحكام وهي قدرُ خمسمائة آيةٍ، ولا يشترطُ حفظُها بل علمُه بمواقعِها حتى يَطلُبَ الآيةَ المحتاجَ إليها وقتَ حاجتِه.

والمُتشرَطُ في معرفةِ السنَّةِ: معرفةُ أحاديثِ الأحكامِ، وهي وإنْ كانت كثيرةً فهي محصورةٌ.

ولا بدَّ مِن معرفةِ الناسخِ والمنسوخِ من الكتابِ والسنةِ، ويكفيه أنْ يعرفَ أنَّ المستدَلَّ به في هذه الحادثةِ غيرُ منسوخٍ.

ويَحتاجُ أنْ يعرفَ الحديثَ الذي يَعتمدُ عليه فيها أنه صحيحٌ غيرُ ضعيفٍ:

إما بمعرفةِ رواتِه وعدالتِهم.

وإما بأخذِه مِن الكتبِ الصحيحةِ التي ارتضى الأئمةُ رواتَها.

وأما الإجماعُ: فيَحتاجُ إلى معرفةِ مواقعِه، ويكفيه أنْ يعرفَ أنَّ المسألةَ التي يُفتِي فيها هل هي من المجمعِ عليه أم من المختلفِ فيه أم هي حادثةٌ؟

ويَعلمُ استصحابَ الحالِ على ما ذكرناه في بابِه.

ويَحتاجُ إلى معرفةِ نصبِ الأدلَّةِ وشروطِها.

ومعرفةِ شيءٍ من النحو واللغةِ يتيسرُ به فَهمُ خطابِ العَرَبِ، وهو ما يميِّز به بين: صريحِ الكلامِ وظاهرِه ومجملِه، وحقيقتِه ومجازِه، وعامِّه وخاصِّه، ومُحْكَمِه ومتشابِهِه، ومطلَقه ومقيَّدِه، ونصِّه وفحواهُ، ولحنِه ومفهومِه.

ولا يلزمُ من ذلكَ إلا القدرُ الذي يتعلَّقُ به الكتابُ والسنَّةُ ويستولى به على مواقع الخطابِ ودرْكِ دقائقِ المقاصدِ فيه.

فأمَّا تفاريعُ الفقهِ: فلا حاجةَ إليها؛ لأنَّها مما وَلَّدَها المجتهدونَ بعد حيازةِ منصبِ الاجتهادِ فكيف تكونُ شرطاً لما تقدَّم وجودُه عليها(١)؟

وليس من شرطِ الاجتهادِ في مسألةٍ: بلوغُ رتبةِ الاجتهادِ في جميعِ المسائلِ، بل متى عَلِمَ أدلَّةَ المسألةِ الواحدةِ وطُرُقَ النظرِ فيها فهو مجتهدٌ فيها؛ وإنْ جَهِلَ حكمَ غيرها، فمَن ينظرُ في مسألةِ «المُشَرَّكَةِ»(٢) يكفيه أنْ يكونَ فقيهَ النفسِ، عارفاً بالفرائضِ: أصولِها ومعانيها؛ وإنْ جَهِلَ الأخبارَ الواردةَ في تحريم المسكر والنكاح بلا وليّ؛ إذ لا استمدادَ لنظرِ هذه المسألةِ منها، فلا تضرُّ الغفلةُ عنها(٣).

ولا يضرُّه أيضاً قصورُه عن عِلْمِ النحو الذي يَعْرِفُ به قولَه: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] وقسْ عليه كلَّ مسألةٍ.

ألا ترى أنَّ الصحابة ﷺ والأئمةَ ممن بعدَهم قد كانوا يتوقفونَ في مسائلَ.

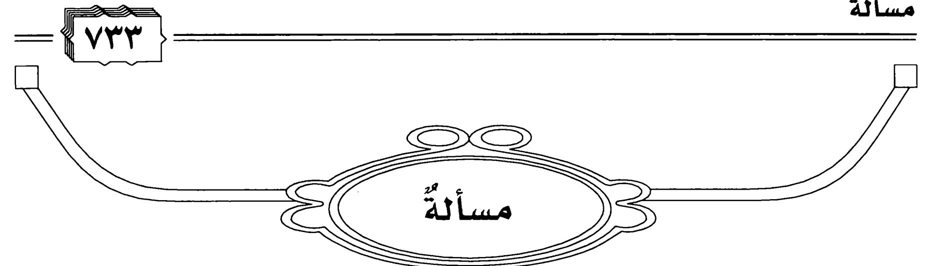
وسُئِلَ مالكٌ عن أربعينَ مسألةً، فقال في سِتٍّ وثلاثينَ: «**لا أدري**»، ولم يكن توقُّفُه في تلكَ المسائلِ مُخْرِجاً له عن درجةِ الاجتهادِ، والله أعلم.

---

(١) أي: لو اشترطت معرفة التفاريع الفقهية في حيازة منصب الاجتهاد للزم من ذلك حصول المشروط قبل تحقُّق شرطه، وهذا لا يستقيم؛ لأنها تتولَّد من الاجتهاد.

(٢) هي المكونة من زوج، وأمٍّ أو جدَّة، وإخوة لأمٍّ، وإخوة أشقاء. وسميت مشرَّكة لأن عمر بن الخطاب ﷺ شرَّك بين الإخوة الأشقاء والإخوة لأمٍّ في الميراث.

(٣) وهذا يعني: جواز تجزُّؤ الاجتهاد.



ويجوزُ التعبدُ بالقياسِ والاجتهادِ في زمنِ النبيِّ ﷺ للغائبِ[١].

فأما الحاضرُ: فيجوزُ له ذلك بإذنِ[٢] النبيِّ ﷺ.

وأكثرُ الشافعيةِ يجوِّزونَ ذلك بغيرِ اشتراطٍ[٣].

وأنكرَ قومٌ التعبُّدَ بالقياسِ في زمنِ النبيِّ ﷺ؛ لأنَّه يمكنُ الحكمُ بالوحيِ الصريحِ فكيف يردُّهم إلى الظنِّ؟

وقال آخرونَ: يجوزُ للغائبِ ولا يجوزُ للحاضرِ.

ولنا[٤]: قصةُ معاذٍ حينَ قال: (أجتهدُ رأيـي) فصوَّبه.

وقال[٥] لعمرو بنِ العاص: (احكُمْ) ـ في بعضِ القضايا ـ فقال: أجتهدُ وأنتَ حاضرٌ؟ فقال: «**نعم إنْ أصبتَ فلكَ أجرانِ وإنْ أخطأتَ فلك أجرٌ**».

---

(١) لأن الحاضر تسهل مراجعته للنبي ﷺ بخلاف الغائب.

(٢) لأن الذين ثبت اجتهادهم في عصره ﷺ كان معهم إذن بذلك، والمأذون لا تسعه المخالفة.

(٣) أي: يجوِّزونَ الاجتهاد في زمن النبي ﷺ مطلقاً للغائب وللحاضر من غير اشتراط الإذن، وهو المختار.

(٤) هذه أدلَّة الجواز مطلقاً.

(٥) أخرجه أحمد والحاكم وفي سنده مَقَال، وهذا الدليل الثاني.

وقال لعقبةَ بنِ عامرٍ ولرجلينِ مِن الصحابةِ: «**اجتهدا، فإنْ أصبتُما فلكما عشرُ حسناتٍ، وإنْ أخطأتُما فلكما حسنةٌ**»[١].

وفوَّض[٢] الحكمَ في بني قريظةَ إلى سعدِ بن معاذٍ، فحكمَ وصوَّبه النبيُّ ﷺ.

ولأنه[٣] ليس في التعبُّدِ به استحالةٌ في ذاتِه، ولا يُفضي إلى محالٍ ولا مفسدةٍ.

ولا[٤] يَبْعُدُ أنْ يعلمَ اللهُ تعالى لطفاً فيه يقتضي أنْ يُناطَ به صلاحُ العبادِ بتعبدِهم بالاجتهادِ لعلمِه أنَّه لو نصَّ لهم على قاطعٍ لَعَصَوْا كما ردَّهم في قاعدةِ الربا إلى الاستنباطِ من الأعيانِ الستةِ مع إمكانِ التنصيصِ على كلِّ مكيلٍ وموزونٍ أو مطعومٍ.

وكان[٥] الصحابةُ يروي بعضُهم عن بعضٍ مع إمكانِ مراجعةِ النبيِّ ﷺ.

كيفَ[٦] ورسولُ اللهِ ﷺ قد تُعبِّدَ بالقضاءِ بالشهودِ والحكمِ بالظاهرِ؟ حتى قال: «**إنكم لتختصمونَ إليَّ ولعلَّ بعضَكم أنْ يكونَ ألحنَ بحجَّتِه من بعضٍ، وإنَّما أقضي على نحوِ ما أسمع**»[٧] وكانَ يمكنُ نزولُ الوحيِّ بالحقِّ الصريحِ في كلِّ واقعةٍ.

وإمكانُ النصِّ لا يجعلُ النصَّ موجوداً. والله ﷻ أعلم.

---

(١) أخرجه أحمد وفي سنده مقال، وهذا الدليل الثالث.
(٢) هذا الدليل الرابع. (٣) هذا الدليل الخامس.
(٤) هذا الدليل السادس. (٥) هذا الدليل السابع.
(٦) هذا جواب عمَّا استدلَّ به أصحاب المذهب الثاني المانعون حيث قالوا في دليلهم: لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح، فكيف يردُّهم إلى الظنِّ؟
(٧) رواه مسلم عن أم سلمة.





فَصْلٌ (*)

ويجوزُ أنْ يكونَ النبيُّ ﷺ متعبَّداً بالاجتهادِ فيما لا نصَّ فيه(١).

وأنكرَ ذلكَ قومٌ(٢)؛ لأنَّه قادرٌ على استكشافِ الحكمِ بالوحيِ الصريحِ(٣).

ولأنَّ قولَه نصٌّ قاطعٌ، والظنُّ يتطرقُ إليه احتمالُ الخطأ، فهما متضادّانِ(٤).

ولنا(٥): أنَّه ليس بمحالٍ في ذاتِه، ولا يُفضي إلى محالٍ ولا مفسدةٍ.

ولأنَّ الاجتهادَ طريقٌ لأُمتِه، وقد ذكرنا أنَّه يشاركُهم فيما ثبتَ لهمْ مِن الأحكامِ.

وقولُهم(٦): هو قادرٌ على الاستكشافِ.

(*) في تعبُّد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه.

(١) وهو مذهب الجمهور.

(٢) وهو مذهب بعض المعتزلة وبعض أهل الظاهر.

(٣) هذا الدليل الأول.

(٤) هذا الدليل الثاني، ومفاده: أن ما يقوله ﷺ عن طريق الوحي نصٌّ لا يحتمل الخطأ، وما يقوله عن اجتهادٍ ظنٌّ يحتمل الخطأ. وهما ضدّان، ولا يجوز العدول عن النصِّ إلى الظنِّ.

(٥) أدلَّة الجواز.

(٦) أي: أصحاب المذهب الثاني المانعون ـ وهو جواب عن دليلهم الأول.

قلنا: فإذا استكشَفَ فقيلَ له: حُكْمُنا عليكَ أنْ تجهتدَ فهل له أنْ ينازِعَ اللهَ تعالى فيه؟

وقولُهم[(١)]: إنَّ قولَه نصٌّ.

قلنا: إذا قيلَ له ظنُّكَ علامةُ الحكمِ، فهو يستيقنُ الظنَّ والحكمَ جميعاً ولا يَحتمِلُ الخطأ[(٢)].

ومنع هذا القَدَريةُ وقالوا: إنْ وافقَ الصلاحَ في البعضِ فيمتنعُ أنْ يوافقَ الجميعَ[(٣)].

وهو[(٤)] باطلٌ؛ لأنَّه لا يبعدُ أنْ يُلقيَ اللهُ تعالى في اجتهادِ رسولِه ما فيه صلاحُ عبادِه.

وأمَّا وقوعُ[(٥)] ذلك: فاختَلَفَ أصحابُنا فيه.

واختَلَفَ أصحابُ الشافعيِّ فيه أيضاً.

وأنكرَهُ أكثرُ المتكلِّمينَ؛ لقولِ اللهِ تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣][(٦)].

---

(١) جواب عن دليلهم الثاني.

(٢) أي: إذا قال الله لنبيه: اجتهد، وظنُّك هو علامة الحكم. فإذا اجتهد ووجد في نفسه ذلك الظنَّ علم يقيناً أنه الحكم الشرعي في هذه المسألة، والعلم اليقيني بالحكم صواب لا يحتمل الخطأ.

(٣) أي: إن اجتهاده ﷺ عرضة للخطأ والصواب، وهذا يتنافى مع وجوب الأصلح للعباد.

(٤) أي: قول القَدَريَّة باطل.

(٥) أي: إن القائلين بالجواز اختلفوا فيما بينهم؛ هل وقع الاجتهاد منه ﷺ فعلاً أو لا؟

(٦) وهذا هو الدليل الأول.

ولأنَّه لو كان مأموراً به لأجابَ عن كلِّ واقعةٍ ولما انتظرَ الوحيَ[١]، ولنُقِلَ ذلك واستفاضَ.

ولأنَّه[٢] كان يختلفُ اجتهادُه فيُتَّهَمُ بسببِ تَغَيُّرِ الرأيِ.

ولنا[٣]: قولُه تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢][٤] وهو عامٌّ.

ولأنه عوتبَ في أسرى بدرٍ، ولو حكمَ بالنصِّ لما عوتب[٥].

ولَمَّا قالَ في مكةَ: «**لا يُخْتَلَى خَلاها**». قال العباسُ: إلا الإذْخِرِ فقال: «**إلا الإذْخِرِ**»[٦].

ولَمَّا سُئِلَ عن الحجِ: أَلِعَامِنَا هو أَمْ للأبد؟ فقال: «**للأبدِ. ولو قلتُ لعامِنا لوجبَ**»[٧].

ولَمَّا نزلَ ببدرٍ للحربِ قال له الحُبَابُ: إنْ كانَ بوحيٍ فسمعاً وطاعةً، وإنْ كان باجتهادٍ فليس هذا هو الرأيُ قال: «**بل باجتهادٍ**»[٨] ورحلَ.

---

(١) كما في مثل أحكام الظهار واللعان والإيلاء، وهذا هو الدليل الثاني.

(٢) هذا الدليل الثالث.

(٣) أي: على وقوع الاجتهاد منه ﷺ فعلاً.

(٤) ووجه الدلالة منها: أن الاعتبار هو الاجتهاد، والأمر به عامٌّ يشمل الرسول ﷺ وغيره.

(٥) يعني في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] وهو الدليل الثاني.

(٦) رواه البخاري، ووجه الدلالة: أنه ﷺ استثنى الإذخر باجتهاده إجابةً لعمِّه، وهو الدليل الثالث.

(٧) رواه مسلم. ووجه الدلالة منه كالسابق. وهو الدليل الرابع.

(٨) رواه الحاكم، وهو الدليل الخامس.

ولَمَّا[١] أرادَ صلحَ الأحزابِ على شَطْرِ نخلٍ في المدينةِ وكتبَ بعضُ الكُتَّابِ بذلك. جاء سعدُ بنُ معاذٍ وسعدُ بنُ عبادةٍ. فقالا له: مثلَ مقالةِ الحُبابِ، قال: «**بل هو رأيٌ رأيتُه لكم**»[٢] فقالا: ليس ذاكَ برأيٍ، فرجعَ إلى قولهما ونقض رأيَه.

ولأنَّ[٣] داودَ وسليمانَ عليهما السلام حكما بالاجتهادِ؛ بدليلِ قولِه تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، ولو حَكَمَا بالنصِّ لم يخصَّ سليمانَ بالتفهيمِ.

ولو لم يكنِ الحكمُ بالاجتهادِ جائزاً لما مدحَهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[٤] [الأنبياء: ٧٩].

وأمّا[٥] انتظارُ الوحيِ: فلعلَّه حيثُ لم ينقدحْ له اجتهادٌ أو حكمٌ لا يدخلُه الاجتهاد.

وأمّا الاستفاضةُ[٦]: فلعلَّه لم يطَّلعْ عليه الناسُ.

وأمّا التهمةُ[٧] بتغيُّرِ الرأي: فلا تعويلَ عليه، فقد اتُّهِمَ بسببِ النسخِ ولم يبطِلْهُ. وعورض[٨] بأنَّه لو لم يُتَعَبَّدْ بالاجتهادِ لفاتَه ثوابُ المجتهدينَ.

---

(١) الدليل السادس. (٢) رواه الطبراني.

(٣) الدليل السابع.

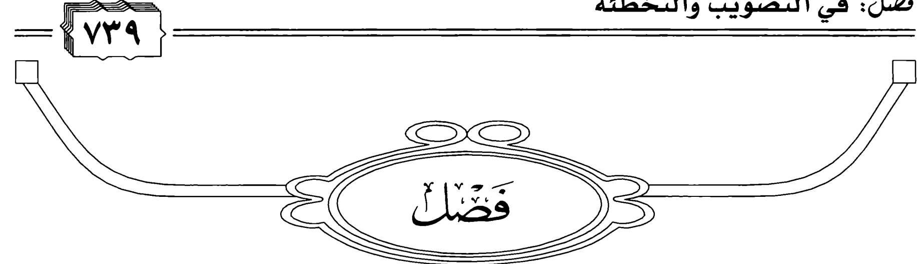
(٤) وهذه القصَّة دليل على جواز تعبُّده ﷺ بالاجتهاد؛ لأنه أمر بالاقتداء بالأنبياء قبله. قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠].

(٥) جواب عن الدليل الثاني للمانعين.

(٦) جواب عن الدليل الثالث للمانعين.

(٧) جواب عن الدليل الرابع، ومفاده: أنه ﷺ اتُّهم بتغيير الدين بسبب النسخ، ولم يكن الاتِّهام سبباً في إبطال وقوع النسخ في الشريعة.

(٨) أي: عورض القائلون بعدم الوقوع.



الحقُّ في قولِ واحدٍ من المجتهدينَ ومَن عداه مخطئٌ سواءٌ كان في فروعِ الدِّينِ أو أصولِه، لكنَّه إنْ كانَ في فروعِ الدينِ مما ليس فيه دليلٌ قاطعٌ من نصٍّ أو إجماعٍ فهو معذورٌ غيرُ آثمٍ، وله أجرٌ على اجتهاده، وبه قال بعضُ الحنفيةِ والشافعيةِ(١).

وقال بعضُ المتكلِّمين: كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ(٢) وليس على الحقِّ دليلٌ مطلوبٌ.

واختُلِفَ فيه عن أبي حنيفةَ والشافعيّ(٣).

وزعم(٤) بعضُ مَنْ يرى تصويب كلِّ مجتهد: أنَّ دليلَ هذه المسألةِ قطعيٌّ(٥)، وفَرَضَ الكلام في طرفينِ:

أحدهما: مسألةٌ فيها نصٌّ فينظر:

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وهو أنه إذا اختلف المجتهدون في مسألة واحدة؛ فالمصيب واحد ومن عداه مخطىء.

(٢) هذا المذهب الثاني.

(٣) التحقيق: أن أبا حنيفة والشافعي يقولان: المصيب واحدٌ ومن عداه مخطىء.

(٤) أي: الغزالي. حيث قال في المستصفى: والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطِّىء المخالف فيه أن كلَّ مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معيَّن لله تعالى.

(٥) أي: أن الدليل على كون كلِّ مجتهد في الظنيات مصيباً هو دليل قطعي.

فإنْ كان مقدوراً عليه فقصَّر المجتهدُ في طلبِه؛ فهو مخطىءٌ آثمٌ لتقصيرِه.

وإن لم يكنْ مقدوراً عليه لبُعدِ المسافةِ وتأخيرِ المبلِّغ؛ فليس بحكمٍ في حقِّه بدليلِ:

أنَّ اللهَ تعالى لما أمرَ جبريلَ أنْ يخبرَ محمداً ﷺ بتحويلِ القبلةِ إلى الكعبةِ فصلَّى قبلَ إخبارِ جبريلَ إيَّاهُ: لم يكنْ مخطئاً.

ولما بَلَغَ النبيَّ ﷺ وأهلُ قُباءَ يُصلُّونَ إلى بيتِ المقدسِ لم يَبْلُغْهُم: لم يكونوا مخطئينَ، ولو بلغ أهلَ قباءَ فاستمرَّ أهلُ مكَّةَ على الصلاةِ إلى أنْ بلغَهم: لم يكونوا مخطئين.

وإذا ثبتَ هذا فيما فيه نصٌّ ففيما لا نصَّ فيه أولى[(١)].

ولا يخلو: إمَّا أنْ تكونَ الإصابةُ ممكنةً أو محالاً، ولا تكليفَ بالمحالِ.

ومن أُمِرَ بممكنٍ فتركَهُ أثِمَ وعصى، إذ يستحيلُ أن يكونَ مأموراً ولم يَعْصِ ولم يأثَمْ بالمخالفةِ لمناقضةِ ذلك للإيجابِ[(٢)].

وزعمَ[(٣)] أنَّ هذا تقسيمٌ قاطعٌ يرفعُ الخلافَ مع كلِّ منصفٍ.

---

(١) أي: إذا ثبت أن المجتهد لا يكون مخطئاً إذا عمل بخلاف نصِّ المسألة الذي لم يكن بمقدوره الحصول عليه، فإنه لا يكون مخطئاً بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه أصلاً من باب أَوْلَى.

(٢) ومن أمر بالاجتهاد فيما لا نصَّ فيه فامتثل، كان مثاباً، والطائع المثاب مصيب لا مخطىء.

(٣) أي: زعم الغزالي رحمه الله أن التقسيم الذي أورده؛ وهو إن كان في المسألة نصٌّ فلا يخلو إما أن يكون بمقدور المجتهد الحصول عليه أو لا؟ فإن كان =

ثم قال: الظنياتُ لا دليلَ فيها[١]، فإنَّ الأماراتِ الظنيةَ ليست أدلَّةً لأعيانِها؛ بل تختلفُ بالإضافاتِ من دليلٍ يفيدُ الظنَّ لزيدٍ ولا يفيده لعمر مع إحاطتِه به، بل ربَّما يفيدُ الظنَّ لشخصٍ واحدٍ في حالةٍ دون حالة، بل قد يقومُ في حقِ شخصٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ دليلان متعارضانِ، ولا يُتَصوَّرُ في القطيعةِ تعارضٌ، ولذلكَ ذهبَ أبو بكرٍ الصدّيقُ رضي الله عنه إلى التسويةِ في العطاءِ وعمرُ إلى التفضيلِ[٢] وكلٌّ واحدٍ منهما كشفَ لصاحبِهِ دليلَه وأطلعَه عليه فغلبَ على ظنِّ كلٍّ واحدٍ منهما ما صارَ إليه، وكان مغلِّباً على ظنِّه دونَ صاحبِه لاختلافِ أحوالهما، فمَن خُلِقَ خلقتَهما يميلُ ميلَهما ويصيرُ إلى ما صارا إليه في الاختلافِ، ولكنَّ اختلافَ الأخلاقِ والأحوالِ والممارسةِ يوجبُ اختلافَ الظنونِ:

= فلم يفعل كان آثماً لتقصيره، وإن لم يكن بمقدوره لا يأثم، زعم أن هذا التقسيم قاطع رافع للخلاف.

(١) أي: أن الغزالي رحمه الله قال: الظنِّيات لا دليل فيها، وإنما هي مجرَّد أمارات، وإذا انتفى الدليل كان التكليف بالإصابة محالاً، وبالتالي ينتفي الخطأ. وعليه يكون كلُّ مجتهد مصيب. فإن قيل: الظنِّيات عليها دليل ظنِّي، ومن لم يصبه فهو مخطىء ـ أجيب بأن الأمارات الظنِّية ليست أدلَّة بأعيانها، بدليل اختلاف وجهة النظر فيها ـ فما يظنُّه زيد قد لا يظنُّه خالد ـ والصواب والحقُّ تابع لذلك الظنِّ، فيكون الجميع حقّاً، لكون الجميع ظناً صحيحاً.

(٢) حيث سوَّى أبو بكر في العطاء بين من أسلم قبل الهجرة ومن أسلم بعدها، فلما سأله عمر كيف تساوى بين الفاضل والمفضول؟ قال: إنما أسلموا لله وأجورهم عليه وإنما الدنيا بلاغ. فلمَّا ولَّى عمر فاضل بينهم وقال: لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً. أخرجه البيهقي.

فمَن مارسَ الكلامَ: ناسبَ طبعُه أنواعاً من الأدلَّةِ يتحرَّكُ بها ظنُّه لا يناسبُ ذلك طبعَ مَن مارسَ الفقهَ.

ومَن غلبَ عليه الغضبُ: مالتْ نفسُه إلى ما فيه السياسةُ والانتقامُ.

ومن رقَّ طبعه: مال إلى الرفق والمساهلةِ: بخلاف أدلَّةِ العقول فإنَّها لا تختلفُ(١).

وذهب أهل الظاهرِ وبعضُ المتكلمينَ إلى أنَّ الإثمَ غيرُ محطوطٍ في الفروعِ(٢)، بل فيها(٣) حقٌّ متعيِّنٌ عليه دليلٌ قاطعٌ؛ لأنَّ العقلَ قاطعٌ

---

(١) والمعنى: أن أدلَّة العقول لما كانت قطعية لم تختلف فيها وجهات النظر بين عاقل وآخر ـ بخلاف أدلَّة المسائل الاجتهادية لمَّا ثبت أنها ظنِّية، فالكلُّ فيها مصيب عملاً بغلبة الظنِّ؛ لأن تخطئة أحد المجتهدين حكم يحتاج إلى دليل قاطع، وهو منتفٍ في مسائل الاجتهاد.

(٢) نسبة هذا القول إلى الظاهرية غير صحيحة؛ لأن الظاهرية ينفون بناء الأحكام على الدليل الظنِّي، وبالتالي فهم يمنعون أن يكون في الدين فروع. وغالبهم لا ينكرون خبر الواحد ولا العموم؛ بل يقولون: إنها أدَّلة قاطعة، ويرون أن المصيب واحد، وأن المخطىء في الأصول إذا بذل جهده ولم يتوصَّل للحق فإنه معذور غير آثم، وليس له أجر على خطئه. كما قرَّر ذلك ابن حزم، وينسبه للسلف. كما في الفصل (٣/ ٢٩٢).
وعليه: فما ذكره ابن قدامة هو رأي بعض المتكلِّمين وعلى رأسهم بِشْر المريسي، وأبو بكر الأصمِّ، وابن عُلَيَّة.

(٣) هذا دليل بعض المتكلِّمين على أن المصيب في الفروع مأجور، والمخطىء آثم، ومفاده: أن الفروع فيها حقٌّ متعيَّن، عليه دليل قاطع؛ لأن الأصل عدم جميع الأحكام، فما ثبت منها بدليل سمعي قاطع فهو ثابت، وما لم يثبت بدليل قاطع فهو باقٍ على النفي الأصلي قطعاً، ولا يثبت شيء من الأحكام بدليل ظني، إذ لا مجال للظنِّ في الأحكام.

بالنفي الأصليِّ إلا ما استثناهُ دليلٌ سمعيٌّ قاطعٌ، وإنَّما استقامَ لهم هذا[١] لإنكارِهم القياسَ وخبرَ الواحدِ، وربما أنكروا الحكمَ بالعمومِ والظاهرِ.

وزعمَ الجاحظُ: أنَّ مخالفَ ملَّةِ الإسلامِ إذا نظرَ فعجزَ عن دَرْكِ الحقِّ فهو معذورٌ غيرُ آثمٍ[٢].

وقال عبيدُ الله بنَ الحسنِ العَنْبَرِي[٣]: كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ في الأصولِ والفروعِ جميعاً[٤].

وهـذه كـلـُّهـا أقـاويـلٌ بـاطـلـةٌ[٥]: أمَّـا الـذي ذهـبَ إلـيـه

---

(١) أي: إنما استقام لهم القول «بأن الفروع فيها حقٌّ متعيَّن عليه دليل قاطع» بناء على إنكارهم خبر الواحد والقياس، وربَّما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر؛ لأن هذه هي مدارك الظنون في الشرع، فإذا أنكروها لم يبقَ معهم ما يفيد الظنَّ. فيبقى ما يفيد القطع.

(٢) الجاحظ: أبو عثمان عمر بن بحر بن محبوب الليثي البصري، أحد شيوخ المعتزلة، وتوجيه كلامه: إن كان المقصود بمخالف ملَّة الإسلام: من لم تبلغه الدعوة فهو معذور، ويدخل في ذلك النساء والبُلْه والمقلِّدة ولو سمعوا بالإسلام فلا شيء فيه، وإن كان المقصود المخالفين من أهل الديانات الأخرى المعادية للإسلام فباطل، وهذا ما سار عليه ابن قدامة.

(٣) هو من علماء السنة، ولي قضاء البصرة توفي ١٦٨هـ قال عنه ابن حجر: «ثقة فقيه، عابوا عليه مسألة تكافؤ الأدلَّة».

وقال عنه الذهبي: «صدوق مقبول تكلَّم في معتقده ببدعة». (انظر: تقريب التهذيب ١/ ٥٣١، وميزان الاعتدال ٣/ ٥).

(٤) ونقل ابن حجر في تهذيب التهذيب (٧/ ٨) عن بعضهم أنه رجع عن هذا الرأي لَمَّا بُيِّنَ له الصواب.

(٥) أي: قول الجاحظ، وقول العنبري، وقول بعض المتكلِّمين.

الجاحظُ(١) فباطلٌ يقيناً وكُفْرٌ بالله تعالى وردٌّ عليه وعلى رسولِه ﷺ، فإنَّا نعلمُ قطعاً أنَّ النبيَّ ﷺ أمرَ اليهودَ والنصارى بالإسلام واتِّباعِه، وذمَّهم على إصرارِهم، وقاتلَ جميعَهُم وقتلَ البالغَ منهم.

ونعلمُ أنَّ المعاندَ العارفَ ممَّا يَقِلُّ، وإنَّما الأكثرُ مقلِّدةٌ اعتقدوا دينَ آبائِهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزةَ الرسولِ وصدقَه، والآياتُ الدالَّةُ في القرآن على هذا كثيرةٌ:

كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣] ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨] ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍۚ﴾ [المجادلة: ١٨] ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠] ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ﴾ [الكهف: ١٠٤، ١٠٥].

وفي الجملةِ: ذمُّ المكذِّبينَ لرسولِ الله ﷺ ممَّا لا ينحصرُ في الكتابِ والسنَّةِ.

وقولُ العنبريِّ: كلُّ مجتهدٍ مصيبٌ: إنْ أراد: أنَّهم لم يُؤمروا إلا بما هُمْ عليه، فهو كقولِ الجاحظِ(٢).

---

(١) وهو قوله: إن مخالف ملَّة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحقِّ فهو معذور غير آثم. فباطل يقيناً وكفر بالله تعالى. هذا على أن المراد بمخالف ملَّة الإسلام هم أهل الديانات الأخرى المعاندة للإسلام.

(٢) أي: إن أراد بقوله: «كلُّ مجتهد مصيب» أن المخالفين لملَّة الإسلام لم يؤمروا إلا بما هم عليه من ديانة ومعتقد عملاً بما توصلوا إليه باجتهادهم، فهو بعينه قول الجاحظ لما يتضمَّنه من الردِّ على الله وعلى رسوله ﷺ.

وإن أرادَ: أنّ ما اعتقدَه فهو على ما اعتقدّه فمحالٌ، إذْ كيف يكونُ قِدمُ العالَم وحدُوثه حقّاً، وتصديقُ الرسولِ وتكذيبُه، ووجودُ الشيءِ ونفيُه؟ وهذه أمورٌ ذاتيةٌ لا تتبعُ الاعتقادَ، بل الاعتقادُ يتبعُها[1]، فهذا شرٌّ من مذهبِ الجاحظِ[2] بل شرٌّ من مذهبِ السوفسطائيةِ[3]؛ فإنهم نَفَوْا حقائق الأشياءِ وهذا أثبتَها وجعلَها تابعةً للمعتقداتِ.

وقد قيل: إنما أراد: اختلافَ المسلمين[4]. وهو باطلٌ كيف ما كان، إذْ كيف يكونُ القرآنُ قديماً مخلوقاً، والرؤيةُ محالاً ممكناً؟ وهذا محالٌ.

والدليلُ على أنَّ الحقَّ في جهةٍ واحدةٍ[5]: الكتابُ والسنَّةُ والإجماعُ والمعنى.

---

(١) أي: وإن أراد أن كلَّ من اعتقد شيئاً على كيفية معيَّنة كان ذلك الشيء على تلك الكيفية فهذا محال؛ لأنه يفضي إلى الجمع بين النقيضين. ما دام أن من اعتقد قِدَمَ العالم كان محقّاً، ومن اعتقد حدوثه كان محقّاً، ونحو ذلك. فهذا باطل لأنها أمور ذاتية؛ أي: يستحيل أن يكون الشيء لذاته حقّاً وباطلاً. بخلاف الأمور الوضعية الإضافية. حيث يجوز فيها القول بالشيء وضدِّه. كأكل الميتة حلال للمضطَّر حرام على غيره.

(٢) لأن الجاحظ لم يقل إن كلَّ مجتهد مصيب، وإنما المصيب عنده واحد، ولكنه معذور في الأصول كالفروع.

(٣) السوفسطائية ثلاث فرق. **الأولى**: العنادية، وهم الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام لا وجود لها. **الثانية**: العندية، وهم الذين ينكرون حقائق الأشياء في نفسها وتقرر على ما تشاهد عليه. **الثالثة**: اللاأدرية، وهم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء، وزعموا أنهم لا دراية لهم بحقيقة من الحقائق.

(٤) وهذا اعتذار عنه.

(٥) أي: أن المصيب واحد.

أما الكتابُ: فقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩] فلو استويا في إصابةِ الحكمِ لم يكنْ لتخصيصِ سليمانَ بالفهمِ معنى، وهو[١] يدلُّ على فسادِ مذهبِ مَن قال: الإثمُ غيرُ محطوطٍ عن المخطىءِ؛ فإنَّ اللهَ تعالى مدحَ كلّاً منهما وأثنى عليه لقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

فإن قيل[٢]: فكيفَ يجوزُ أن ينسبَ الخطأ إلى داودَ وهو نبيٌّ[٣]؟ ومِن أينَ لكم أنَّه حكمَ باجتهادِه وقد علمتم الاختلافَ في جواز ذلك[٤]؟ ثم لو كان مخطئاً كيف يُمدَح المخطىء وهو يستحقُ الذمَّ[٥]؟ ثم يُحْتَمَلُ أنَّهما كانا مصيبين فنزلَ الوحيُّ بموافقةِ أحدهما[٦].

قلنا[٧]: يجوزُ وقوعُ الخطأ منهم لكنْ لا يُقَرون عليه. وقد ذكرنا ذلك فيما مضى.

وإذا تُصُوِّر وقوعُ الصغائرِ منهم فكيفَ يَمْتنعُ وجودُ خطأ لا مأثَم فيه، صاحبُه مثابٌ مأجورٌ؟ ولولا ذلك[٨] ما عوتبَ نبيُّنا عَلَيْهِ السَّلَامُ على الحكمِ في أُسارَى بدرٍ، ولا في الإذن في التخلُّفِ عن غزوةِ تبوكٍ فقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] وقال النبيُّ ﷺ:

---

(١) أي: الاستدلال بالآية.

(٢) أورد المصنِّف على الاستدلال بالآية أربعة اعتراضات هذا أوَّلها.

(٣) الاعتراض الأول.

(٤) الاعتراض الثاني.

(٥) الاعتراض الثالث.

(٦) الاعتراض الرابع.

(٧) بدأ يجيب عن الاعتراضات السابقة.

(٨) أي: وقوع الخطأ منهم.

«إنكم لتختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضَكم أنْ يكونَ ألحنَ بحجَّتِه من بعضٍ، وإنَّما أقضي على نحو ما أسمعُ، فمَن قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه فلا يأخذْهُ، فإنّما أقطعُ له قطعةً من النارِ» فبيَّن أنّه يَقْضي للرجلِ بشيءٍ من حقِّ أخيه.

وقولُهم[١]: مِن أين لكم أنَّه حَكَمَ بالاجتهادِ؟

قلنا: الآيةُ دليلٌ عليه[٢]. فإنَّه لو حكمَ بنصٍّ لما اختُصَّ سليمانُ بالفَهْمِ دونَهُ[٣].

وقولهم[٤]: «إنَّ النصَّ نزلَ بموافقةِ سليمانَ».

قلنا: لو كانَ ما حكمَ به داودُ عليه السلام صواباً وهو الحقُّ فتغيُّرِ الحكمِ بنزولِ النصِّ لا يمنعُ أنْ يكونَ فهِمَها وقت الحكمِ. ولا يوجبُ اختصاصَ سليمانَ بالإصابةِ كما لو تغيَّر بالنسخِ.

وأما السنَّة[٥]: فما تقدَّمَ من الخبرِ، فإنَّ النبيَّ ﷺ أخبرَ بأنه يقضي للإنسانِ بحقِّ أخيه، ولو كانَ يأثمُ بذلكَ لم يفعلْه النبيُّ ﷺ.

ولو كانَ ما قضى به هو الحكمُ عند اللهِ تعالى لما قال: **«قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه»**. ولا قال: **«إنَّما أقطعُ له قطعةً من النارِ»**.

ولأنَّ الحُكْمَ عند اللهِ تعالى لا يختلفُ باختلافِ لَحْنِ المتخاصمينِ أو تساويهما.

---

(١) جواب عن الاعتراض الثاني.
(٢) أي: دليل على أنه حكم بالاجتهاد.
(٣) أي: داود عليه السلام.
(٤) جواب عن الاعتراض الرابع.
(٥) أي: على أن المصيب واحد وأن الحقَّ عند الله تعالى واحد لا يتعدَّد.

وروي[١]: أنّ النبيَّ ﷺ كان إذا بعثَ جيشاً أوصاهم فقال: «**إذا حاصرتم حِصناً أو مدينةً فطلبوا منكم أن تُنزلوهم على حكمِ الله فلا تنزلوهم على حكمِ الله؛ فإنكم لا تدرون ما يحكمُ الله فيهم**»[٢].

وروى ابنُ عمر[٣] وعمرو بن العاصِ وأبو هريرةَ وغيرُهم أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**إذا اجتهدَ الحاكمُ فأصابَ فله أجران، وإنْ أخطأ فله أجرٌ**» هذا لفظُ روايةِ عمرو، وأخرجه مسلمٌ، وهو حديثٌ تلقَّته الأمَّةُ بالقَبُوْلِ، وهو صريحٌ في أنَّه يَحْكُمُ باجتهادِه فيخطىءُ ويُؤجَرُ دونَ أجرِ المصيبِ.

فإن قيل[٤]: المرادُ به: أنَّه أخطأ مطلوبَه[٥] دونَ ما كُلِّفَه[٦]: كخطأ الحاكمِ ردَّ المالِ إلى مستَحِقِّهِ، مع إصابتِه حكمَ اللهِ عليه وهو: اتباعُ موجَبِ ظنِّه.

وخطأِ المجتهدِ جهةَ القبلةِ مع أنَّ فرضَه: جهةٌ يَظُنُّ أنَّ مطلوبَه فيها.

وهذا يتحقَّقُ في كلِّ مسألةٍ فيها نصٌّ أو اجتهادٌ يتعلَّقُ بتحقيقِ

---

(١) الدليل الثاني من السنة.

(٢) رواه مسلم، ووجه الدلالة من الحديث: أن حكم الله غيب قد تدركونه باجتهادكم ولا تخطئونه فإن صرَّحتم بأن هذا حكم الله وكان مخالفاً لما عنده سبحانه كان كذباً على الله تعالى، ولو كان كلُّ مجتهد مصيباً لما كان للنهي معنى.

(٣) هذا الدليل الثالث من السنة على أن المصيب واحد.

(٤) هذا اعتراض على الاستدلال بحديث اجتهاد الحاكم.

(٥) وهو: الحكم الشرعي في المسألة المجتهد فيها.

(٦) وهو: العمل بموجب ظنِّه.

المناطِ كأُرُوْشِ الجناياتِ، وقدرِ كفايةِ القريبِ؛ فإنَّ فيها حقيقةً معيَّنةً عند اللهِ، وإن لم يكلَّف المجتهدُ طلبها[١].

قلنا: فإذا سُلِّمَ هذا[٢] ارتفعَ النزاعُ، فإننا لا نقولُ: إنّ المجتهدَ يكلَّف إصابةَ الحُكْمِ، وإنّما لكلِّ مسألةٍ حكمٌ معيَّنٌ يعلمُه اللهُ كلَّفَ المجتهدَ طلبَه: فإنْ اجتهدَ فأصابَه فله أجرانِ، وإنْ أخطأه فله أجرٌ على اجتهادِه وهو مخطئٌ، وإثمُ الخطأ محطوطٌ عنه.

كما في مسألةِ القِبلةِ فإنَّ المصيبَ لجهةِ الكعبةِ عند اختلافِ المجتهدين فيها واحدٌ؛ ومَن عداه مخطئٌ يقيناً، يمكنُ أنْ يبيِّنَ له خطأه.

فيلزمُه إعادةُ الصلاةِ عند قومٍ.

ولا يلزمه عند آخرينَ، لا لكونِه مصيباً لها بل سقطَ عنه التوجُّه إليها؛ لعجزِه عنها.

وهكذا كونُ حقِّ زيدٍ عند عمرو إذا اختلفَ فيه مجتهدانِ؛ فالمصيبُ أحدُهما والآخرُ مخطئٌ؛ إذ لا يمكنُ كوْنُ ذمَّةِ عَمْرٍو مشغولةً بريئةً.

وتخصيصُ ذلك بما فيه نصٌّ خلافُ موجَبِ العمومِ وهو باطلٌ أيضاً؛ فإنَّ القياسَ: معنى النصِّ، ونحن نتعرَّف بالبحثِ المعنى الذي قصدَه النبيُّ ﷺ فهو كالنصِّ[٣].

---

(١) الصواب أن يقول: وإن لم يكلَّف المجتهد طلبها؛ أي: الحقيقة المعنية عند الله لأنها أمر غيبي.

(٢) أي: خطأ المجتهد في الحكم دون ما كُلِّفَ به وهو الاجتهاد في طلب الحقيقة بحسب غلبة الظنِّ.

(٣) أي: لا نسلِّم أن الخطأ في المطلوب خاصٌّ بما فيه نصٌّ، دون ما كان =

وأمّا الإجماعُ[١]: فإنَّ الصحابةَ ﷺ اشتُهِرَ عنهم في وقائعَ لا تَخفى إطلاقُ الخطأ على المجتهدينَ، من ذلك:

قولُ أبي بكر ﷺ في الكلالةِ: «أقولُ فيها برأيـي، فإنْ يكنْ صواباً فمن اللهِ وإنْ يكنْ خطأً فمنِّي ومِنَ الشيطانِ واللهُ ورسولُه منه بريئان».

وعن ابن مسعودٍ في قصة بَرْوَع مثلُ ذلك[٢].

وقال عمر ﷺ لكاتبِه: «اكتبْ: هذا ما رآه عمرُ فإنْ يكنْ صواباً فمِن اللهِ وإنْ يكنْ خطأً فمِن عمرَ».

وقال في قضيةٍ قضاها: «والله ما يَدْرِي عمرُ أصابَ أم أخطأ» ذكره الإمامُ أحمدُ في روايةِ بكرِ بنِ محمدٍ عن أبيه.

وقال عليٌّ لعمرَ في المرأةِ التي أَرْسَلَ إليها فأَجْهَضَتْ ذا بطنِها، وقد استشارَ عثمانَ وعبدَ الرحمنِ فقالا: «لا شيء عليك إنَّما أنتَ مؤدِّبٌ» وقال عليٌّ: «إنْ يكونا قد اجتهدا فقد أخطآ، وإنْ يكونا ما اجتهدا فقد غشّاكَ: عليكَ الدِيَةُ». فرجعَ عمرُ إلى رأيه.

وقال عليٌّ في إحراقِ الخوارجِ.

لقد عَثَرْتُ عَثْرَةً لا تَنْجَبِرْ   سوفَ أَكِيسُ بعدها أو اسْتَمِرْ

= طريق ثبوته بالقياس؛ لأنه هذا خلاف موجب العموم؛ لأن الأصل في الاجتهاد أن يكون عامّاً. وأيضاً: فإن القياس في معنى النصِّ.

(١) الدليل الثالث: الإجماع على أن المصيب واحد ومن عداه مخطىء.

(٢) حيث قال: إن لها صداقاً كصداق نسائها لا وكس ولا شطط وإن لها الميراث وعليها العدَّة، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنِّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان. (انظر: سنن أبي داود).

.... وأَجْمَعُ الرأيَ الشتيتَ المنتشرْ(١)

وقالَ ابنُ عباسٍ: «ألا يتَّقي اللهَ زيدٌ! يجعلُ ابنَ الابنِ ابناً ولا يجعلُ أبا الأبِ أباً؟»(٢).

وقال: «مَنْ شاءَ باهلْتُه في العَوْلِ»(٣).

وقالت عائشةُ: «أبلغي زيدَ بنِ أرقَمَ: أنّه قد أبطلَ جهادَه مع رسولِ اللهِ ﷺ إلَّا أنْ يتوبَ». وهذا اتفاقٌ منهم على أنَّ المجتهدَ يخطىءُ.

فإنْ قيل(٤): لعلَّهم نسبوا الخطأَ إليه لتقصيره في النظرِ.

أو لكونِه من غيرِ أهلِ الاجتهادِ.

أو لكونِ القائلِ لذلكَ يذهبُ مذهبَ مَن يرى التخطئةَ.

قلنا(٥): أمَّا الأولُ: فجهلٌ قبيحٌ وخطأٌ صريحٌ، كيف يستَحِلُّ مسلمٌ أن يقول: إنَّ الخلفاءَ الراشدينَ والأئمةَ المهديينَ ومَن سمَّينا معهم مِن: الحَبْر: ابنِ عباسٍ، والأمينِ: عبدِ الرحمٰن بن عوفٍ، وأفْقَهِ الصحابةِ وأفرضِهم وقارئِهم: زيدِ بن ثابتٍ ليسوا مِن أهلِ الاجتهادِ؟

---

(١) تمام البيت الثاني: أرفع من ذيْلَيَّ ما كنت أجُرْ. ومعنى أكيس هنا: أي: أرجع عن التحريق بالنار.

(٢) هذا الإنكار من ابن عباس رضي الله عنهما هو إخبار بخطأ زيد بن ثابت رضي الله عنه.

(٣) المباهلة الملاعنة، وهي أن يجتمع المختلفون في أمر فيقولوا: لعنة الله على الظالم منَّا. وإنما دعا ابن عباس رضي الله عنهما إلى المباهلة لما أنكر عليه عدد من الصحابة ترك القول بالعَوْل. منهم علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عن الجميع.

(٤) هذا اعتراض على استدلال الجمهور بالإجماع على أن المصيب في الفروع واحد ومن عداه مخطىء غير آثم، والاعتراض من ثلاثة أوجه.

(٥) أي: في الجواب عن الأوجه الثلاثة.

وإذا[(١)] لم يكونوا مِن أهلِ الاجتهادِ فمَن الذي يبلغُ درجتَه؟ ولا يكادُ يتجاسرُ على هذا القولِ مَن له في الإسلامِ نصيبٌ.

ونِسْبَتُه لهم إلى أنَّهم قصَّروا في الاجتهادِ إساءةُ ظنٍّ بهم مع تصريحهم بخلافِه؛ فإنَّ علياً رضي الله عنه قال: «إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطآ»، وتوقَّفَ ابن مسعودٍ في قصةِ بَرْوَع شهراً، وهذا في القبحِ قريبٌ مِن الذي قبلَه، لكونِه نسبَ هؤلاءِ الأئمةِ إلى الحكمِ بالجهلِ والهوى وارتكابِ ما لا يحلُّ ليصححَ به قولَه الفاسدَ، فلا ينبغي أن يُلتفتَ إلى هذا.

وقولُهم[(٢)]: ذهبوا مذهبَ مَن يرى التخطئةَ.

فكذلك هو، لكنْ هو إجماعٌ منهم فلا تحلُّ مخالفتُه.

وأما المعنى[(٣)] فوجوهٌ:

أحدها: أنَّ مذهبَ مَن يقولُ بالتصويبِ محالٌ في نفسِه؛ لأنَّه يؤدِّي إلى الجمعِ بين النقيضينِ، وهو:

أنْ يكونَ يسيرُ النبيذِ حراماً حلالاً.

والنكاحُ بلا ولي صحيحاً فاسداً.

ودمُ المسلمِ إذا قتل الذميَّ مُهْدَراً معصوماً.

---

(١) جواب عن الوجه الثاني.

(٢) جواب عن الوجه الثالث، ومفاده: سلَّمنا أن من خطأ غيره يرى أن المصيب واحد ومن عداه مخطىء. إلا أن هذا ليس خاصّاً بمن خطأ غيره، وإنما هي رؤية جميع الصحابة بحيث صارت إجماعاً؛ والإجماع لا تحلُّ مخالفته.

(٣) أي: الدليل من المعنى (المعقول) على أن المصيب واحد.

وذمّةُ المُحيلِ إذا امتنعَ المحتالُ من قبولِ الحوالةِ على المليء بريئةً مشغولةً، إذ ليس في المسألةِ حكمٌ معيَّنٌ، وقولُ كلٍّ واحدٍ من المجتهِدَيَنِ حقٌّ وصوابٌ مع تنافيهما.

قال بعضُ أهلِ العلمِ: هذا المذهبُ أولُه سَفْسَطَةٌ وآخرُه زَنْدَقَةٌ[1]؛ لأنَّه في الابتداءِ يجعلُ الشيءَ ونقيضَه حقاً، وبالآخرةِ يخيِّرُ المجتهِدَيْنَ بين النقيضينِ عند تعارضِ الدليلينِ، ويختارُ من المذاهبِ أطيَبَها.

قالوا[2]: لا يستحيلُ كونُ الشيءِ حلالاً وحراماً في حقِّ شخصينِ، والحكمُ ليس وصفاً للعينَ[3] فلا يتناقضُ أنْ يَحلَّ لزيدٍ ما حَرُمَ على عمرٍو؛ كالمنكوحةِ حلالٌ لزوجِها حرامٌ على غيرِه، وهذا ظاهرٌ، بل لا يمتنعُ في حقِّ شخصٍ واحدٍ مع اختلافِ الأحوالِ؛ كالصلاةِ واجبةٌ في حقِّ المُحْدِثِ إذا ظنَّ أنه متطهِّرٌ حرامٌ إذا عَلِمَ بحدَثِه، وركوبِ البحرِ مباحٌ لمن غلبَ على ظنِّه السلامةُ، حرامٌ على الجبانِ الذي يغلبُ على ظنِّه العطَبُ.

---

(١) السفسطة: المغالَطة. والزندقة: القول بأزلية العالم، والمراد هنا: أن مذهب المصوِّبة أوله سفسطة؛ أي: أن حقائق الأشياء ليس لها حكم معيَّن وإنما حكمها حسب معتقدها، فمن اعتقد أنها حقٌّ فهو مصيب ومن اعتقد أنها باطل فهو مصيب. «وآخره زندقة»؛ أي: أن كلَّ مجتهد يختار ما طاب له من الشيء ونقيضه حسب الهوى والمزاج.

(٢) أي: من يرون أن كلَّ مجتهد مصيب. وهذا القول منهم تمادي في المغالطة.

(٣) أي: أن الحكم ليس وصفاً للعين حتى يرد عليه ما أوردتموه، وإنما هو وصف لأفعال المكلَّفين.

والجواب: أنه[١] يؤدي إلى الجمعِ بين النقيضينِ في حقِّ شخصٍ واحدٍ[٢]، فإنَّ المجتهدَ لا يقْصُرُ الحكْمَ على نفسِه، بل يحكمُ بأنَّ يسيرَ النبيذِ حرامٌ على كلِّ واحدٍ، والآخرُ يقضي بإباحتِه في حقِّ الكلِّ، فكيف يكونُ حراماً على الكلِّ مباحاً لهم؟ أم كيف تكونُ المنكوحةُ بلا وليٍّ مباحةً لزوجِها حراماً عليه؟ ثم لو لم يكن[٣] محالاً في نفسِه لكنَّه يؤدِّي إلى المحالِ في بعضِ الصورِ: فإنَّه إذا تعارضَ عند المجتهدِ دليلانِ فيتخيَّرُ بين الشيء ونقيضِه.

ولو نكحَ مجتهدٌ امرأةً بلا وليٍّ، ثم نكحها آخرُ يرى بطلانَ الأوَّلِ، فكيف تكونُ مباحةً للزوجينِ؟

المسلكُ الثاني[٤]: لو كان كلُّ مجتهدٍ مصيباً جازَ لكلِّ واحدٍ من المجتهدَيْنِ في القِبلةِ أنْ يقتديَ كلُّ واحدٍ منهما بصاحبِه؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما مصيبٌ وصلاته صحيحةٌ؛ فلِمَ لا يَقتدي بمَنْ صلاتُه صحيحةٌ في نفسه[٥]؟ ثم يجبُ أنْ يُطْوَى بساطَ المناظراتِ في الفروعِ، لكونِ كلِّ واحدٍ منهم مصيباً لا فائدةَ في نقلِه عن ما هو عليه، ولا تعريفِهِ ما عليه خصمُه.

المسلك الثالث[٦]: أن المجتهدَ يكلَّفُ الاجتهادَ بلا خلافٍ،

---

(١) أي: القول بأن كلَّ مجتهد مصيب.
(٢) فلو قال مجتهد بالحلِّ وقال آخر بالحرمة في نفس المسألة، فعلى القول بأن كلَّ مجتهد مصيب كان هذا جمعاً بين النقيضين.
(٣) أي: القول بالتصويب.
(٤) أي: الوجه الثاني من وجوه الاستدلال بالمعنى.
(٥) وهذا باطل باتفاق، فيبطل ملزومه وهو أن كلَّ مجتهد مصيب.
(٦) أي: الوجه الثالث من وجوه الاستدلال بالمعنى.

والاجتهادُ: طلبٌ يستدعي مطلوباً لا محالةَ، فإنْ لم يكنْ للحادثةِ حكمٌ فما الذي يُطْلَبُ؟ فمَن يعلمُ يقيناً أن زيداً ليس بجاهلٍ ولا عالم هل يَتَصورُ أنْ يَطْلُبَ الظنَّ بعلمِه؟ ومَن يعتقدُ أنّ النبيذَ ليس بحلالٍ ولا حرامٍ كيف يَطْلُبُ أحدَهما؟

فإنْ قالوا[1]: «إنَّ المجتهدَ لا يَطْلُبُ حكمَ اللهِ تعالى، بل إنما يطلبُ غلبةَ الظنِّ فيكونُ حكمُه ما غلبَ على ظنِّه، كمَن يريدُ ركوبَ البحرِ فقيل له: إنْ غلبَ على ظنِّك الهلاكُ حرُم عليك الركوبُ، وإنْ غلبَ على ظنِّك السلامةُ أبيحَ لك الركوبُ، وقبلَ الظنِّ لا حكمَ للهِ تعالى عليك سوى اجتهادِك في تتبُّعِ ظنِّك»، فالحكمُ يتجدَّدُ بالظنِّ ويوجدُ بعده.

ولو شهدَ عند قاضٍ شاهدانِ فحكمُ اللهِ تعالى عليه يترتَّبُ على ظنِّه: إنْ غلبَ عليه الصدقُ وجبَ قبولُه، وإن غلبَ على ظنِّه الكذبُ لم يجبْ قبولُه.

قلنا: قولُهم: «إنما يطلبُ غلبةَ الظنِّ» فالظنُّ أيضاً لا يكونُ إلا لشيءٍ مظنونٍ، ومَن يقطعُ بانتفاءِ الحكم كيف يَتَصورُ أنْ يَظُنَّ وجودَه؟ فإنَّ الظنَّ لا يُتصوَّرُ إلا لموجودٍ، والموجودُ يتبعُ الظنَّ فيؤدِّي إلى الدورِ.

وراكبُ البحرِ لا يَطْلُبُ الحكمَ إنما يَطْلُبُ تعرُّفَ الهلاكِ أو السلامةِ، وهذا أمرٌ يمكنُ تعرُّفه.

والحاكمُ إنَّما يَظُنُّ الصدقَ أو الكذبَ، وهذا غيرُ الحكمِ الذي

(١) اعتراض من القائلين بأن كل مجتهد مصيب.

يلزمُه، بخلافِ ما نحن فيه، فإنَّ المطلوبَ هو الحكمُ الذي يُعلَمُ أنَّه لا وجودَ له فكيف يُتصوَّرُ طلبُه له؟

ثم إذا[١] علمنا أنه لا حكمَ للهِ تعالى في الحادثةِ فَلِمَ يجبُ الاجتهادُ؟ فإننا علمنا بالعقلِ قبلَ ورودِ الشرعِ انتفاءَ الواجباتِ وسقوطَ الحرجِ عن الحركاتِ والسكناتِ، فيجبُ أن يُطْلَقَ في الأشياءِ من غيرِ اجتهادٍ، والعامِّيُّ[٢] الذي لا اجتهادَ له لا يؤاخذُ على فعلٍ من الأفعالِ، فإنَّ الحكمَ إنما يحدثُ بالاجتهادِ وهو لا اجتهادَ له، فلا حكمَ عليه إذاً، ولا خطابَ في حقِّه، وهذا فاحشٌ.

وقولهم[٣]: «إنَّ النصَّ إذا لم يقدرْ عليه المجتهدُ لا يكونُ حكماً في حقِّه»: ممنوعٌ بل الحكمُ بنزولِ النصِّ إلى الخلقِ بلغَهم أم لم يبلغْهُمْ، فلو وَقَفَ الحكمُ على سماعِ الخطابِ وبلوغِ النصِّ لم يكنْ على العاميِّ حكمٌ في أكثرِ المسائلِ لكونِه لم يبلغْهُ النصُّ، ولكان المجتهدُ إذا امتنعَ مِن الاجتهادِ لا حكمَ عليه لتلك الحادثةِ، ولا يجبُ عليه قضاءُ ما تركَ من العباداتِ والواجباتِ، ولا يكونُ مخطئاً إلا بتركِ الاجتهادِ لا غيرُ.

وأمَّا النصُّ إذا نزلَ به جبريلُ فقد قال أبو الخطابِ: يكونُ نسخاً وإنْ لم يَعلمْ به المنسوخُ عنه[٤].

---

(١) هذه لوازم باطلة تلزم على قول المخالف.

(٢) أي: يردُّ على قولهم: «الحكم يتجدَّد بالظنِّ ويوجد بعده» أن العامِّيَّ... إلخ.

(٣) أي: القائلون بأن كلَّ مجتهد مصيب، وهو جواب على تقسيم الغزالي.

(٤) هذا يترتَّب عليه أن أهل قباء يعيدون الصلاة، والواقع خلاف ذلك.

وإنما اعتدَّ أهلُ قُباءَ بما مضى من صلاتِهم؛ لأنَّ القِبْلَةَ يُعْذَرُ فيها بالعذرِ.

جوابُ ثانٍ(١): أنَّ هذا فرضٌ في مسألةٍ، لا يُتَوَهَّمُ أنَّ لها دليلاً يُطْلَبُ، وإنما الخطأ فيما نصبَ اللهُ تعالى عليه دليلاً وأوجبَ على المكلَّف طلبَه، ثم يَحتاجُ إلى بيانِ تصوُّرِ ذلك(٢) وإمكانِ خلو بعضِ المسائلِ من الدليلِ.

وهو باطلٌ، إذ لا خلافَ في وجوبِ الاجتهادِ في الحادثةِ وتَعَرُّفِ حكمِها، والشرعُ قد نصبَ عليها إما: دليلاً قاطعاً أو ظنِّياً.

وقولُهم(٣): إنَّ الأدلَّةَ الظنيةَ ليست أدلَّةً لأعيانِها بدليلِ: اختلاف الإضافاتِ(٤).

قلنا: هذا باطلٌ، فإنَّا قد بيَّنا(٥) في كلِّ مسألةٍ دليلاً، ذكرنا وجهَ دلالتِه، ولو لم(٦) يكنْ فيها أدلَّةٌ لاستوى المجتهدُ والعاميُّ، ولجازَ(٧) للعاميِّ الحكمُ بظنِّه لمساواتِه المجتهدَ في عدم الدليل، وهل الفرقُ بينهما إلا معرفةُ الأدلَّةِ ونظرُه في صحيحِها وسقيمها؟ ونُبُوُّ(٨) بعضِ

---

(١) أي: على قولهم: إن النصَّ إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقِّه.

(٢) أي: عدم القدرة على النصِّ.

(٣) أي: القائلون بأن كلَّ مجتهد مصيب.

(٤) فقد يوجد دليل يفيد الظنَّ لزيد ولا يفيده لعمرو مع إحاطته به.

(٥) وقد ذكر أموراً أربعة تدلُّ على البطلان. هذا أوَّلها.

(٦) هذا الأمر الثاني.

(٧) هذا الأمر الثالث.

(٨) هذا الأمر الرابع.

الطباعِ عن قبولِ الدليلِ لا يخرجُه عن دلالتِه؛ فإنَّ كثيراً من العقلياتِ يختلفُ فيها الناسُ مع اعتقادهم أنَّها قاطعةٌ.

ولا يُنْكَرُ أنَّ منها: ما تَضْعُفُ دلالتُه ويَخْفَى وجهُه ويوجدُ معارضٌ له فتشتبهُ على المجتهدِ وتختلفُ فيه الآراءُ[١].

ومنها: ما يظهرُ ويتبيَّن خطأ مخالفِيه وكلُّها أدلَّةٌ.

ولأنَّ الظنَّ إذا لم يكنْ دليلاً فبم عرفتم أنه ليس بدليلٍ؟ ويلزمُ من انتفاءِ ذلك انتفاءُ الدليلِ على أنَّه ليس بدليلٍ.

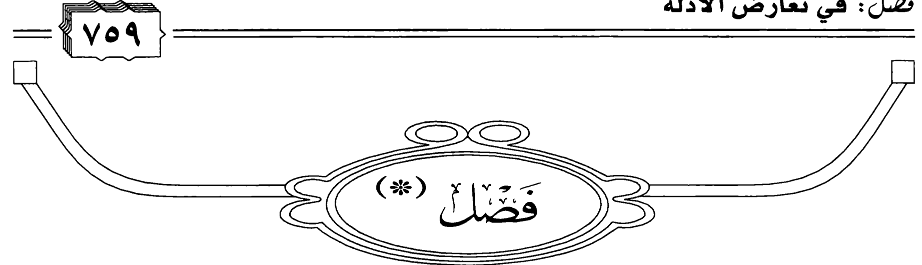
وقولهم[٢]: إنَّه لا يخلو: إمَّا أنْ يكون مكلَّفاً بممكن أو بغير ممكن.

قلنا: لا يكلَّف إلا ما يمكنُ، ولا نقولُ: إنَّه يكلَّف الإصابةَ في محلِّ التعذُّرِ، بل يكلَّفُ طلبَ الصوابِ والحكم بالحقِّ الذي هو حكمُ اللهِ، فإنْ أصابه: فله أجرُ اجتهادِه وأجرُ إصابتِه، وإنْ أخطأه: فله ثوابُ اجتهاده والخطأ محطوطٌ عنه. والله تعالى أعلم.



(١) إلا أن هذا كلَّه لا يخرجه عن كونه دليلاً.

(٢) أي: القائلون بأن كلَّ مجتهد مصيب قالوا: «إما أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً، ولا تكليف بالمحال».



فَصْلٌ (*)

إذا تعارضَ دليلان عند المجتهدِ ولم يترجَّحْ أحدُهما: وجبَ عليه التوقُّفُ، ولم يكنْ له الحكمُ بأحدِهما ولا التخييرُ فيهما(١)، وبه قال أكثرُ الحنفيةِ وأكثرُ الشافعيةِ.

وقال بعضُهم(٢) وبعضُ الحنفيةِ: يكونُ المجتهدُ مخيَّراً في الأخذِ بأيّهما شاء؛ لأنه(٣) لا يخلو:

إما أن يعملَ بالدليلينِ.

أو يسقطَهما.

أو يتحكَّمَ بتعيينِ أحدِهما.

أو يتخيَّرَ فيهما(٤).

لا سبيلَ إلى الجمعِ بينهما عملاً وإسقاطاً؛ لأنَّه متناقضٌ(٥).

ولا إلى التوقُّفِ إلى غيرِ غايةٍ؛ فإنَّ فيه تعطيلاً، وربما لم يَقْبَلِ الحكمُ التأخيرَ.

(*) في تعارض الدليلين في نظر المجتهد.

(١) هذا المذهب الأول.

(٢) أي: بعض الشافعية، وهذا هو المذهب الثاني.

(٣) هذا الدليل الأول للمذهب الثاني.

(٤) سقط الاحتمال الثالث وهو أن يتوقَّف إلى غير غاية.

(٥) لأن العمل بالدليلين معاً جمع بين النقيضين، وهو محال. وإسقاطهما معاً إهمال لهما، وهو على خلاف الأصل الذي هو الإعمال.

ولا سبيلَ إلى التحكّمِ. لم يبق إلا التخييرُ.

والتخييرُ[١] بين الحكمينِ ممَّا وردَ به الشرعُ في:

العامِّيِّ إذا أفتاه مجتهدانِ[٢].

وفي خصالِ الكفارةِ[٣].

والتوجهِ إلى أي جدرانِ الكعبةِ شاءَ لمن دخلَها.

والتخييرِ في زكاةِ مائتينِ من الإبلِ بين الحقائقِ وبناتِ اللبونِ[٤]، وأمثال ذلك.

فإنْ قلتم: التخييرُ بين التحريمِ ونقيضِه، والإيجابِ وعكسِه يرفعُ التحريمَ والإيجاب[٥].

قلنا: إنَّما يناقضُ الإيجابَ جوازُ التركِ مطلقاً، أمَّا جوازه بشرطٍ فلا، بدليل:

---

(١) هذا هو الدليل الثاني للقائلين بالتخيير.

(٢) فإنه يتخيَّر بين قوليهما.

(٣) فللمكفِّر أن يختار ما يشاء من إطعام أو كسوة أو إعتاق.

(٤) الحقائق جمع حِقَّة، وهي التي استحقت أن يطرقها الفحل، وهي التي تمَّ لها ثلاث سنين. وبنت اللبون هي: ما تمَّ لها سنتان. وبنت مخاض وهي: ما تمَّ لها سنة، وأما الجذعة فهي ما تمَّ لها أربع سنين (وهذه الأصناف الأربعة خاصَّة بالإبل). وقد ورد في زكاة الإبل قوله ﷺ: **«في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقَّة»** وبناء عليه: من له من الإبل مائتان فهو مخيَّر بين أمرين: إمَّا أن يخرج أربع حقائق عملاً بقوله: **«في كل خمسين حقَّة»**، أو يخرج خمس بنات لبون عملاً بقوله: **«في كلِّ أربعين بنت لبون»** فهو مخيَّر بينهما.

(٥) فبطل الحكم بالتخيير؛ لأنه رافع لكلٍّ منهما.

الواجبِ الموسَّع يجوزُ تركهُ بشرطٍ[١]. والركعتانِ الأخيرتانِ في الرباعيةِ من المسافرِ يجوزُ تركُهما بشرطِ قصدِ القصرِ. كذا ها هنا يجوزُ تركُ الواجبِ بشرطِ قصدِ الدليلِ المسقطِ له.

وإذا سمعَ قولَه: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] حَرُمَ عليه الجمعُ، وإنما يجوزُ له الجمعُ إذا قصدَ الدليلَ الثاني وهو قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾ [المعارج: ٣٠] كما قال عثمانُ: أحلَّتهما آيةٌ وحرَّمتهما آيةٌ[٢].

ولنا[٣]: أنَّ التخييرَ جمعٌ ين النقيضينِ واطِّراحٌ لكلا الدليلينِ، وكلاهما باطلٌ:

أما بيانُ اطِّراحِ الدليلينِ: فإذا تعارضَ الموجِبُ والمحرِّمُ فيصيرُ إلى التخييرِ المطلقِ، وهو حكمٌ ثالثٌ غيرُ حكمِ الدليلينِ معاً، فيكونُ اطِّراحاً لهما، وتركاً لموجَبِهما.

وأما الجمعُ بين النقيضينِ: فإنَّ المباحَ: نقيضُ المحرَّمِ، فإذا تعارضَ المبيحُ والمحرِّمُ فخيَّرناه بين كونِه محرَّماً يأثمُ بفعلِه، وبين كونِه مباحاً لا إثمَ على فاعلِه كان جمعاً بينهما وذلك محالٌ.

ولأنَّ[٤] في التخييرِ بين الموجِبِ والمبيحِ رفعاً للإيجابِ، فيصيرُ عملاً بالدليلِ المبيحِ عيناً وهو تحكُّمٌ، قد سلَّموا بطلانَه.

---

(١) أي: بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني.

(٢) والمعنى: أنه وقع خلاف في الجمع بين الأختين الأَمَتَين، فرأى علي ﷺ حرمة الجمع بين الأختين حرَّتين أو أمتين عملاً بعموم الآية؛ لأن (أل) في الأختين للاستغراق فأفادت العموم، أما عثمان ﷺ فقال: أحلَّتهما آية وحرَّمتهما آية، فمن رأى أن آية الحلِّ أخص من آية الحرمة عدل عن التحريم لوجود الدليل المسقط له وهو دليل الإباحة.

(٣) أدلَّة المذهب الأول القائلين بالتوقُّف.

(٤) هذا الدليل الثاني على التوقُّف.

وقولهم[^١]: «إنما جازَ بشرطِ القصدِ».

قلنا: فقبل أنْ يَقصدَ العملَ بأحدهما ما حكمُه؟

إنْ قلتم: «حكمُه الوجوبُ والإباحةُ معاً، والتحريمُ والحلُّ معاً» فقد جمعتم بين النقيضينِ.

وإنْ قلتم: «حكمُه التخييرُ» فقد نفيتم الوجوبَ قبلَ القصدِ، واطَّرحتم دليلَه، وأثبتُّم حكمَ الإباحةِ من غيرِ شرطٍ[^٢].

وإنْ قلتم: «لا حكمَ له قبلَ القصدِ، وإنما يصيرُ له بالقصدِ حكمٌ» فهذا إثباتُ حكم بمجرَّدِ الشهوةِ والاختيارِ من غير دليلٍ، فإن الدليلينِ وُجدا فلم يَثْبتْ لهما حكمٌ، وثبتَ بمجرَّدِ شهوتِه وقصدِه بلا دليلٍ، وهذا باطلٌ[^٣].

قولهم[^٤]: «إنَّ التوقُّفَ لا سبيلَ إليه».

قلنا: نُلْزِمُكم[^٥] ما إذا لم يجدِ المجتهدُ دليلاً في المسألةِ، والعامِّيُّ إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنعُ؟ وهل ثَمَّ طريقٌ إلا التوقُّفُ في المسألةِ؟

---

(١) أي: أصحاب المذهب الثاني في جوابهم عن الاعتراض الذي ورد عليهم؛ وهو أن التخيير يناقض الإيجاب.

(٢) أي: قبل أن يقصد شيئاً، وهذا تحكُّم.

(٣) والمعنى: أنكم تركتم دليلين قد ثبتا فلم تثبتوا لهما حكماً، وأثبتُّم حكماً بمجرَّد الشهوة لا دليل عليه. وهذا باطل.

(٤) أي: قول أصحاب المذهب الثاني: «لا سبيل للمجتهد إلى التوقُّف إلى غير غاية، فإن فيه تعطيلاً، وربما لم يقبل الحكم التأخير».

(٥) أي: نلزمكم بالتوقُّف في بعض الصور.

ثم لا نسلِّمُ تصوُّرَ خُلُوِّ المسألةِ عن دليلٍ، فإنَّ الله تعالى كلَّفنا حكمَه ولا سبيلَ إليه إلا بدليلٍ، فلو لم يَجعلْ له دليلاً كان تكليفاً لما لا يطاقُ.

فعند ذلك: إذا تعارضَ دليلانِ وتعذَّرَ الترجيحُ: أسقطهما وعدلَ إلى غيرهما[١] كالحاكمِ إذا تعارضتْ عنده بَيِّنتانِ.

أما العامِّيُّ[٢]: فقد قيل: يجتهدُ في أعيانِ المفتينَ فيقلِّدُ أعلمَهما وأدينَهما، وهو ظاهرُ قولِ الخِرَقِي؛ لأنَّه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدَيْنَ في القِبلةِ: «قلَّد أوثَقهما في نفسه».

وقيل: يخيَّرُ بينهما.

والفرقُ بينهما[٣]: أنَّ العامِّيَّ ليس عليه دليلٌ[٤] ولا هو متعبَّدٌ باتباعِ موجَبِ ظنِّه، بخلافِ المجتهدِ فإنَّه متعبَّدٌ بذلك، ومع التعارضِ لا ظنَّ له. فيجبُ عليه التوقفُ، ولهذا لا يحتاجُ العامِّيُّ إلى الترجيحِ بين المفتين على هذا الوجهِ، ولا يلزمُه العملَ بالراجحِ بخلافِ المجتهدِ.

ولا يُنْكَرُ التخييرُ في الشرعِ، لكنَّ التخييرَ بين النقيضينِ ليس له في الشرعِ مجالٌ، وهو في نفسِه محالٌ. والله أعلم.

---

(١) أي: أن المجتهد عند تعارض الأدلَّة يتوقَّف عن العمل بأيِّهما مع مواصلة البحث عن دليل مرجِّح؛ فإن لم يجد أسقطهما وعمل بالبراءة الأصلية؛ أي: أن التوقُّف المطلق إلى غير غاية غير مسلَّم.

(٢) هذا جواب عن الدليل الثاني وهو: «التخيير بين الحكمين ممَّا ورد به الشرع في العامِّي إذا أفتاه مجتهدان».

(٣) أي: بين العامِّي والمجتهد.

(٤) أي: ليس من أهل النظر في الدليل.



وليس للمجتهدِ أنْ يقولَ: «في المسألةِ قولانِ» في حال واحدةٍ في قولِ عامَّةِ الفقهاءِ[١].

وقال ذلك الشافعيُّ في مواضعَ:

منها: قال في المسترسِل من اللحيةِ قولان: **أحدهما**: يجبُ غسلُه والآخرُ: لا يجب.

فقيل عنه[٢]: لعلَّه تكافأ عنده الدليلانِ فقال بهما على التخييرِ.

أو عَلِمَ الحقَّ في أحدِهما لا بعينه فقال ذلك؛ لينظرَ فيهما فاخترمَه[٣] الموتُ.

أو نبَّه أصحابَه على طريقِ الاجتهادِ.

ولا يصحُّ[٤] شيءٌ من ذلك، فإنَّ القولينِ لا يخلو:

إمَّا أَنْ يكونا صحيحينِ أو فاسدينِ أو أحدُهما صحيحٌ والآخرُ فاسدٌ.

فإنْ كانا فاسدين فالقولُ بهما حرامٌ.

(*) هل للمجتهد أن يقول قولين في مسألة واحدة في وقت واحد؟

(١) وهو قول أكثر أهل العلم.

(٢) اعتذار عن الشافعي فيما ذهب إليه.

(٣) أي: أخذه.

(٤) أي: لا يصحُّ شيء من الوجوه السابقة التي تأوَّلوا بها كلام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ.

وإن كانا صحيحينِ وهما ضدّانِ فكيف يجتمعُ ضدّان؟

وإنْ كان أحدُهما فاسداً: لم يخل: إمَّا أن يَعلمَ فسادَ الفاسدِ أو لا يعلمَه، فإنْ علمَه فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يُلْبِسُ على الأمَّةِ بقولٍ يحرمُ القولُ به؟

وإن اشتبه عليه الصحيحُ بالفاسدِ لم يكنْ عالماً بحكمِ المسألةِ، ولا قولَ له فيها أصلاً، فكيف يكونُ له قولان؟

قولهم[1]: «تكافأ عنده دليلانِ».

قد أبطلناه[2]، ثم لو صحَّ فحكمُه التخييرُ، وهو قولٌ واحدٌ.

وقولهم: «إنه علمَ الحقَّ في أحدِهما لا بعينِه».

قد بيَّنا أنَّ ما كان كذلك: لم يكنْ له في المسألةِ قولٌ أصلاً، ثم كان ينبغي أن ينبِّه على ذلك ويقولَ: «لي في المسألةِ نظرٌ»، أو يقولَ: «الحقُّ في أحدِ هذين القولينِ»، أما إطلاقُه: فلا وجهَ له، وهذا هو الجوابُ عن الآخرِ[3].

أمَّا ما يُحكَى عن غيرِه من الأئمةِ من الروايتين: فإنَّما يكونُ ذلك في حالتينِ؛ لِاختلافِ الاجتهادِ، والرجوعِ عما رأى إلى غيرِه.

ثم لا نعلمُ المتقدِّمةَ منهما فيكونانِ كالخبرينِ المتعارضينِ[4] عن النبيِّ ﷺ.

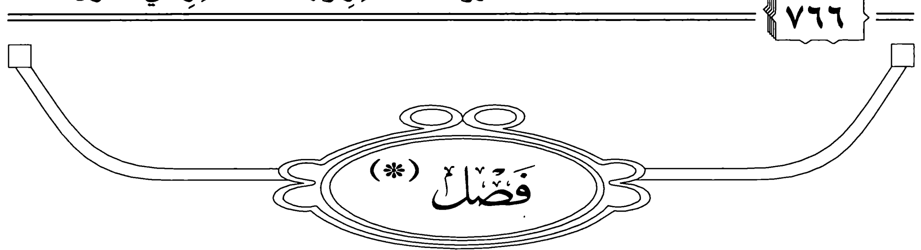
---

(١) أي: المتأوِّلون لكلام الشافعي.

(٢) أي: بقولهم: «فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام، وإن كانا صحيحين وهما ضدّان فكيف يجتمع الضدّان».

(٣) وهو التأويل الثالث وهو قولهم: «أو نبَّه أصحابه على طريق الاجتهاد».

(٤) وحينئذٍ يرجح بينهما، وتقبل أقربهما إلى الأدلَّة وقواعد الإمام.



فَصْلٌ (*)

اتفقوا[١] على: أنَّ المجتهدَ إذا اجتهدَ فغلبَ على ظنِّه الحكمُ لم يَجُزْ له تقليدُ غيرِه[٢].

وعلى أنَّ العاميَّ له تقليدُ المجتهدِ[٣].

فأمَّا المتمكِّنُ مِن الاجتهادِ في بعضِ المسائلِ ولا يقدرُ على الاجتهادِ في البعضِ إلا بتحصيلِ عِلْم على سبيلِ الابتداءِ، كالنحو في مسألةٍ نَحْويةٍ، وعلم صفاتِ الرجالِ في مسألةٍ خبريةٍ؛ فالأشبهُ أنه كالعاميِّ فيما لم يحصِّلْ علمَه[٤]، فإنَّه كما يمكنُه تحصيلُه فالعاميُّ يمكنه ذلك مع المشقَّةِ التي تلحقُه.

إنما المجتهدُ الذي صارت العلومُ عنده حاصلةً بالقوةِ القريبةِ من الفعلِ من غيرِ حاجةٍ إلى تعبٍ كثيرٍ، بحيث لو بحث عن المسألةِ ونظرَ في الأدلَّةِ استقلَّ بها، ولم يفتقرْ إلى تعلُّمٍ من غيرِه[٥]. فهذا المجتهدُ هل يجوزُ له تقليدُ غيرِه؟

(*) في المجتهد هل يجو له أن يقلِّد غيره؟

(١) هذا تحرير محلِّ النزاع في المسألة. وذكر المصنف ثلاث صور هي محلُّ اتفاق، وصورة واحدة هي محلُّ النزاع.

(٢) هذه الصورة الأولى.

(٣) هذه الصورة الثانية.

(٤) هذه الصورة الثالثة.

(٥) هذه صورة النزاع وقد ذكر المصنِّف فيها مذهبين: أحدهما صريحٌ، والآخر يفهم من خلال عرضه للمسألة.

قال أصحابُنا: ليس له تقليدُ مجتهدٍ آخرَ مع ضيقِ الوقتِ ولا سعتِه، لا فيما يخصُّه، ولا فيما يفتى به[١]، ولكنْ يجوزُ له أنْ ينقلَ للمستفتى مذهبَ الأئمةِ كأحمدَ والشافعيِّ، ولا يفتي مِن عند نفسِه بتقليدِ غيرِه؛ لأنَّ[٢] تقليدَ مَن لا تثبتُ عصمتُه ولا تُعلمُ إصابتُه حكمٌ شرعيٌّ لا يثبتُ إلا بنصٍّ أو قياسٍ، ولا نصَّ ولا قياسَ.

إذِ المنصوصُ عليه: العامِّيُّ مع المجتهدِ.

وليس ما اختلفنا فيه مثلُه[٣]، فإنَّ العامِّيَّ عاجزٌ عن تحصيلِ العلمِ والظنِّ بنفسِه، والمجتهدُ قادرٌ فلا يكونُ في معناه.

فإنْ قيل[٤]: هو[٥] لا يقدرُ على غيرِ الظنِّ، وظنُّ غيرِه كظنِّه.

قلنا[٦]: مع هذا إذا حَصَّلَ ظنَّه لم يجزْ له اتباعُ ظنِّ غيرِه، فكان ظنُّه أصلاً وظنُّ غيرِه بدلاً، فلا يجوزُ إثباتُه[٧] إلا بدليلٍ.

---

(١) هذا المذهب الأول في المسألة.

(٢) هذا دليل المذهب الأول، ومفاده: أن تقليد مجتهد آخر لم تثبت عصمته، ولا يعلم بالحقيقة إصابته الحكم الشرعي، بل يجوز خطؤه، لا يمكن أن يثبت إلا بنصٍّ، أو قياس على منصوص، ولا يوجد نصٌّ ولا قياس، وإنما المنصوص عليه: العامِّي يقلِّد المجتهد.

(٣) فإن خلافنا في تقليد المجتهد لغيره، وهذا ليس كتقليد العامِّيِّ للمجتهد فهو قياس مع الفارق.

(٤) هذا اعتراض يفهم منه جواز تقليد المجتهد لغيره. وهو يمثِّل المذهب الثاني في المسألة.

(٥) أي: المجتهد الذي لم ينظر في المسألة وهو محلُّ الخلاف.

(٦) هذا جواب عن الاعتراض السابق.

(٧) أي: ظنَّ غيره.

ولأنه إذا لم يجزْ له العدولُ إليه[١] مع وجودِ المُبدلِ[٢] لم يَجزْ مع القدرةِ عليه كسائرِ الأبدالِ والمبدلاتِ.

فإن[٣] قيل: لا نسلِّمُ عدمَ النصِّ في المسألةِ؛ بل فيها نصوصٌ:

كقولِه تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وهذا[٤] لا يَعلمُ هذه المسألة.

وقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩][٥].

قلنا[٦]: المرادُ بالأُوْلَى[٧]: أمرُ العامَّةِ بسؤالِ العلماءِ. إذ ينبغي أن يتميَّز السائلُ عن المسؤولِ، فالعالمُ مسؤولٌ غيرُ سائلٍ، ولا يخرجُ عن العلماءِ بكونِ المسألةِ غيرَ حاضرةٍ في ذهنِه، إذا كان متمكِّناً من معرفتِها من غيرِ تعلُّمٍ من غيرِه.

الثاني[٨]: يُحتَمَلُ أنْ يكونَ معناه: «اسألوا لتعلموا»؛ أي: سلوا عن الدليلِ ليحصلَ العلمُ، كما يقالُ: «كلْ لتشبع، واشربْ لتَروَى».

والمرادُ[٩] بأُوْلِي الأمرِ: الولاةُ؛ لوجوبِ طاعتِهم، إذ لا يجبُ

---

(١) أي: إلى ظنِّ مجتهدٍ غيره. (٢) وهو ظنُّه هو.
(٣) هذا اعتراض آخر، حاصله: وجود نصوص تأمر المجتهد بتقليد غيره.
(٤) أي: المجتهد الذي لم ينظر في المسألة فيتناوله عموم النصِّ، فجاز له التقليد كالعاميِّ.
(٥) ووجه الاستدلال: أن الآية فيها أمر للمؤمنين بطاعة العلماء، والمجتهد واحد منهم فيشمله الأمر.
(٦) هذا جواب الاعتراض السابق.
(٧) أي: بالآية الأولى، وقد ذكر المصنِّف معنيين من المعاني التي قيلت فيها.
(٨) أي: من المعاني التي قيلت في الآية الأولى.
(٩) هذا جواب عن الاستدلال بالآية الثانية على جواز تقليد المجتهد لغيره.

على المجتهدِ طاعةُ المجتهدِ، وإنْ كان المرادُ به العلماءَ فالطاعةُ على العوامِّ.

ثم هو[١] مُعَارَضٌ بعموماتٍ أقوى مما ذكروه يمكنُ التمسُّكُ بها في المسألةِ: كقولِه تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وقولِهِ تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء: ٨٣] وقولِهِ سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [محمد: ٢٤] وقولِهِ تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وهذا[٢] أمرٌ بالتدبرِ والاستنباطِ، والخطابُ مع العلماءِ.

ثم لا فرقَ بينَ المماثلِ والأعلمِ، فإنَّ الواجبَ أنْ ينظرَ:

فإنْ وافقَ اجتهادُه الأعلمَ فذاك.

وإن خالفَه فمِن أين ينفعُ كونُه أعلمَ؟ وقد صار مزيَّفاً عنده، وظنُّه عندَه أقوى من ظنِّ غيرِه، وله الأخذُ بظنِّ نفسِه اتفاقاً، ولم يلزمْهُ الأخذُ بقولِ غيرِه وإنْ كان أعلمَ، فينبغي أن لا يجوزَ تقليدُه.

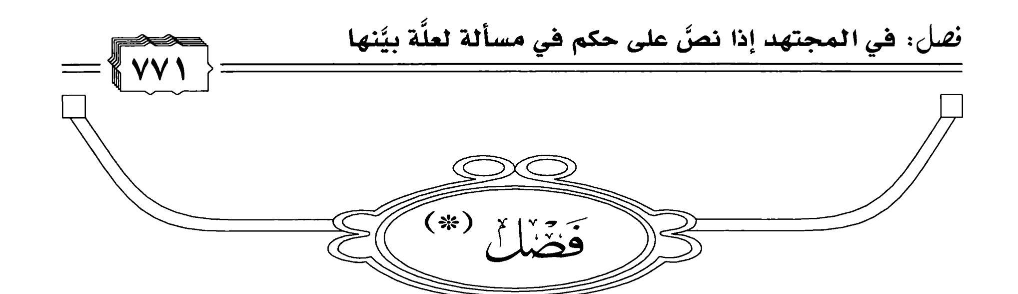
فإن قيل[٣]: فلم يُنقَلْ عن طلحةَ والزبيرِ ونظرائِهما نظرٌ في الأحكامِ مع ظهور الخلافِ[٤]، فالأظهرُ أنهم أخذوا بقولِ غيرِهم.

---

(١) أي: الأمر بالتقليد.
(٢) هذا وجه الاستدلال من الآيات الأربع.
(٣) هذا اعتراض ممن يُجَوِّزُون للمجتهد أن يقلِّد غيره.
(٤) أي: في عدد من المسائل كمسألة؛ الجد مع الإخوة، والعول، وتحريم الجمع بين الأختين الأَمَتَين وغير ذلك.

قلنا: كانوا لا يفتونَ اكتفاءً بغيرِهم، وأما علمُهم لنفوسِهم لم يكنْ إلا بما عرفوه[1]، فإن أشكلَ عليهم شاوروا غيرَهم لتعرُّف الدليلِ لا للتقليدِ. والله أعلم.





فَصْلٌ (*)

إذا نَصَّ المجتهدُ على حكمٍ في مسألةٍ لعلَّةٍ بيَّنها(١) توجدُ في مسائلَ سوى المنصوصِ عليه: فمذهبُه في تلك المسائلِ كمذهبِه في المسألةِ المعلَّلةِ؛ لأنَّه يعتقدُ الحكمَ تابعاً للعلَّةِ ما لم يمنعْ منها مانعٌ.

فإن لم يبيِّن العلَّةَ(٢): لم يُجعلْ ذلك الحكمُ مذهبَه في مسألةٍ أخرى، وإن أشبهتْها شَبَهاً يجوزُ خفاءُ مثلهِ على بعض المجتهدين، فإنّا(٣) لا ندري لعلَّها لو خطرت له: لم يصرْ فيها إلى ذلك الحكمِ.

ولأن ذلك إثباتُ مذهبٍ بالقياسِ(٤)، ولذلك افترقا في منصوصِ الشارعِ فيما نَصَّ على علَّته(٥): كان كالنصِّ يُنسخُ ويُنسخُ به، وما لم يَنصَّ على علَّتِه لم يُنسخ ولم يُنسخ به.

(*) إذا نصَّ المجتهد على حكم في مسألة لعلَّة ذكرها؛ فما الحكم؟.

(١) مثال ذلك: قوله ﷺ في الهرَّة: «**إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**» فإن وجدت علَّة الطواف من غير الهرَّة جعلنا حكم الشرع في ذلك واحد.

(٢) المسألة الثانية.

(٣) تعليل لقوله: لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى.

(٤) يعني: بغير جامع، وهو ممتنع.

(٥) أي: أنه يقاس على كلام الشارع؛ سواء نصَّ على علَّته أم لا، أمَّا كلام المجتهد فلا يقاس على مذهبه إلا إذا نصَّ على العلَّة، وبهذا افترق كلام الشارع عن كلام المجتهد. وفي حالة ما إذا نصَّ المجتهد على علَّته في القياس. كان القياس كالنصِّ يُنسخ ويُنسخ به.

ولو نصَّ[١] المجتهدُ على مسألتينِ متشابهتينِ بحكمينِ مختلفينِ: لم يُنْقَل حكمُ إحداهُما إلى الأخرى، ليكونَ له في المسألتينِ روايتانِ؛ لأنَّا[٢] إذا لم نجعلْ مذهبَه في المنصوصِ عليه مذهباً في المسكوتِ عنه، فبالطريقِ الأولى أنْ لا نجعلَه مذهباً له فيما نَصَّ على خلافِه.

ولأنَّه[٣] إنما يضافُ إلى الإنسانِ مذهبٌ في المسألةِ بنصِّه أو دلالةٍ تجري مجرى نصِّه، ولم يوجدْ أحدُهما.

وإنْ وُجدَ منه نوعُ دلالةٍ على الأخرى، لكن قد نَصَّ فيها على خلافِ تلك الدلالةِ، والدلالة الضعيفة لا تقاومُ النصَّ الصريحَ.

فإنْ نصَّ في مسألةٍ واحدةٍ على حكمينِ مختلفينِ[٤]، ولم يُعْلم تقدُّمُ أحدِهما: اجتهدنا في أشبههما بأصولِه[٥] وأقواهُما في الدلالةِ فجعلناها له مذهباً، وكنا شاكِّينَ في الأخرى.

---

(١) المسألة الثالثة، وهي معروفة بمسألة النقل والتخريج، بأن ينقل نصَّ الإمام عن محلِّه إلى محلٍّ آخر بالجامع المشترك بين المحلَّين. مثاله: ما نقل عن أحمد فيمن لم يجد في ستر العورة إلا ثوباً نجساً، أنه يصلِّي ويعيد. وقال فيمن حبس في موضع نجس: أنه يصلِّي ولا يعيد، فينقل حكم الثوب إلى المكان، وحكم المكان إلى الثوب، ووجه الشبه: أن طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في صحَّة الصلاة. هل يجوز ذلك أو لا؟ مذهبان: **الأول**: لا يجوز.

(٢) الدليل الأول على عدم جواز النقل.

(٣) الدليل الثاني.

(٤) هذه المسألة الرابعة، ومثالها: ما لو نصَّ على جواز إخراج القيمة في الزكاة وعلى عدم الجواز.

(٥) مثال ذلك: لو اختلف النصُّ عن أحمد في أن بيع النجس باطل، فالأشبه بأصوله: الحكم بالبطلان؛ لأن النهي عنده يقتضي الفساد مطلقاً.

وإن عَلمنا الأخيرةَ فهي المذهبُ[١]؛ لأنَّه لا يجوزُ أن يجمعَ بين قولينِ مختلفينِ على ما بيَّنا[٢] فيكونُ نصُّه الأخيرُ رجوعاً عن رأيهِ الأولِ، فلا يبقى مذهباً له كما لو صرَّحَ بالرجوعِ.

وقال بعضُ أصحابِنا: يكونُ الأولُ مذهباً[٣] له؛ لأنَّه لا يُنقَضُ الاجتهادُ بالاجتهادِ.

ولا يصحُّ[٤]؛ فإنَّهم: إن أرادوا أنْ لا يَتْرِكَ ما أداه إليه اجتهادُه الأولُ باجتهادِه الثاني فهو باطلٌ يقيناً؛ فإنا نعلمُ أنَّ المجتهدَ في القِبْلةِ إذا تغيَّر اجتهادُهُ تركَ الجهةَ التي كان مستقبلاً لها وتوجَّه إلى غيرها.

والمفتي إذا أفتى في مسألةٍ بحكمٍ ثم تغيَّر اجتهادُه؛ لم يجزْ أن يفتي فيها بذلك الحكم الأول، وكذلك الحاكمُ.

وإنْ أرادوا أنَّ الحكمَ الذي حَكَمَ به على شخصٍ لا ينقضُه، أو ما أدَّاه من الصلواتِ لا يُعيدُه، فليس هذا نظيراً لمسألتنا، إنَّما الخلافُ فيما إذا تغيَّر اجتهادُه هل يبقى الأوَّلُ[٥] مذهباً له أم لا؟ وقد بيَّنا أنَّه لا يبقى.

ثم يَبْطُلُ ما ذكروه[٦] بما إذا صرَّحَ بالرجوعِ عن القولِ الأولِ،

---

(١) هذا المذهب الأول في هذه الصورة.

(٢) حيث قال: (وليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولان في حالٍ واحدة في قول عامَّة الفقهاء).

(٣) هذا المذهب الثاني في هذه الصورة.

(٤) أي: ولا يصحُّ ما ذكروه من أن الاجتهاد لا يُنْقَض بالاجتهاد.

(٥) أي: القول الأول للمجتهد في مسألة ما.

(٦) يعني: من أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

فكيف يُجعلُ مذهباً له مع قولِه: «رجعتُ عنه واعتقدتُ بطلانَه»؟ فلا بدَّ مِن نقضِ الاجتهادِ بالاجتهادِ.

وعند ذلك[(١)]: يُنبَّهُ على أنَّ المجتهدَ لو تزوَّج امرأةً خالعها ثلاثاً وهو يرى أنَّ الخُلْعَ فسخٌ، ثمَّ تغيَّر اجتهادُه واعتقدَ أنّ الخلعَ طلاقٌ؛ لزمه تسريحها[(٢)] ولم يجز له إمساكُها على خلافِ اعتقادِه.

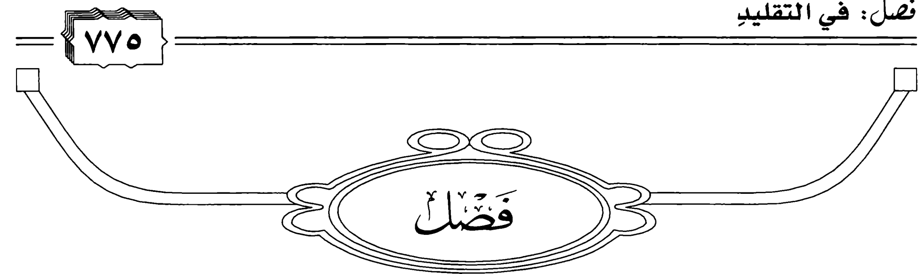
فإنْ حكمَ بصحَّةِ ذلك النكاحِ حاكمٌ ثم تغيَّر اجتهادُه لم يفرَّق بين الزوجينِ لمصلحةِ الحُكْمِ[(٣)]، فإنه لو نُقِضَ الاجتهادُ بالاجتهادِ لنُقضَ النقضُ وتسلسل، واضطربت الأحكامُ ولم يوثقْ بها.

أما إذا نَكَحَ المقلِّد بفتوى مجتهدٍ ثم تغيَّر اجتهادُ المجتهدِ، فهل يجبُ على المقلِّد تسريحُ زوجتِه؟ الظاهرُ أنَّه لا يجبُ؛ لأنَّ عملَه بفتياه جرى مجرى حكمِ الحاكمِ فلا يُنقَضُ ذلك، كما لا يُنقضُ ما حكمَ به الحاكمُ.



---

(١) الكلام الآتي: من فروع القول بأن الاجتهاد يُنْقَضُ بالاجتهاد.
(٢) لأنها صارت بموجب الاجتهاد الثاني مطلقةً ثلاثاً.
(٣) أي: تحصيناً لضبط الأمور وصيانةً لها عن الانتشار.



فصل

في التقليدِ

التقليدُ في اللغةِ: وضعُ الشيءِ في العنقِ مع الإحاطةِ به، ويسمَّى ذلك قِلَادةً، والجمعُ: قلائدُ، قال الله تعالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَـٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢] ومنه: قولُ النبيِّ ﷺ في الخيلِ: «**لا تقلِّدوها الأوتارَ**»(١).

قال الشاعرُ:

قَـلَّـدُوهـا تـمـائـمـا خـوفَ واشٍ وحـاسـدِ

ثم يستعملُ في تفويضِ الأمرِ إلى الشخصِ استعارةً، كأنَّه ربطَ الأمرَ بعنقِه، كما قال لقيطٌ الإيادي:

وقـلِّـدوا أمـرَكـم للهِ دَرُّكـمُ رَحْبَ الذراعِ بأمرِ الحربِ مضطلِعا

وهو في عرفِ الفقهاءِ: قَبولُ قولِ الغيرِ من غير حجَّةٍ.

أخذاً من هذا المعنى، فلا يُسمَّى الأخذُ بقولِ النبيِّ ﷺ والإجماعِ تقليداً؛ لأنَّ ذلكَ هو الحجَّةُ في نفسِه.

قال أبو الخطابِ: العلومُ على ضربينِ:

---

(١) رواه أحمد في المسند ورجاله ثقات، ورواه الطبراني في الأوسط، وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن. ومعنى الحديث: لا تجعلوا الأوتار قلائد في أعناق الخيل؛ خشية أن تختنق إذا أمعنت في الجري، لانتفاخ أوداجها، هذا ظاهر الحديث، وقيل فيه غير ذلك.

منها: ما لا يسوغُ[١] التقليدُ فيه وهو: معرفةُ اللهِ ووحدانيتهِ، وصحَّةِ الرسالةِ، ونحو ذلك؛ لأنَّ المقلِّدَ في ذلك: إمَّا أنْ يجوِّزَ الخطأَ على مَن يقلِّدُه، أو يحيلَه:

فإنْ أجازه: فهو شاكٌّ في صحَّةِ مذهبِه.

وإنْ أحالَه: فبمَ عَرَفَ استحالتَه ولا دليلَ عليها؟

وإنْ قلَّده في: أنَّ قولَه حقٌّ: فبمَ عَرَفَ صدْقَهُ؟

وإنْ قلَّدَ غيرَه[٢] في تصديقِه: فبمَ عَرَفَ صدقَ الآخر؟

وإنْ عوَّلَ على سكونِ النفسِ في صدقِه: فما الفرقُ بينه وبينَ سكونِ أنفسِ النصارى واليهودِ المقلِّدينَ[٣]؟ وما الفرقُ بين قولِ مقلِّدِه: إنه صادقٌ وبين قولِ مخالفِه[٤]؟

وأما التقليدُ في الفروعِ: فهو جائز[٥] إجماعاً، فكانت الحجَّةُ فيه: الإجماع.

ولأنَّ المجتهدَ في الفروعِ: إما مصيبٌ، وإما مخطئٌ مثابٌ غيرُ

---

(١) هذا بيان حكم التقليد في مسائل أصول الدين.

(٢) أي: قلَّد المقلِّدُ مقلِّداً غيره، فهناك واسطة بين المقلِّد والمجتهد. وهذه الواسطة مقلِّد آخر.

(٣) أي: المقلِّدين لرهبانهم وأحبارهم.

(٤) أي: ما الفرق بين قول المجتهد الذي قلَّده في الاعتقاد (إني محقٌّ صادق) وبين قول مخالفه (إني محقٌّ صادق)، ولو فرَّق المقلِّد بينهما لم يُنْظَر إلى تفريقه لعدم استناده إلى دليل.

(٥) هذا المذهب الأول.

مأثوم، بخلافِ ما ذكرناه[١]. فلهذا جازَ التقليدُ فيها، بل وجبَ على العامِّيِّ ذلك.

وذهبَ[٢] بعضُ القدريةِ إلى: أنَّ العامّةَ يلزمُهم النظرُ في الدليلِ في الفروعِ أيضاً.

وهو باطلٌ بإجماعِ الصحابةِ[٣]، فإنَّهم كانوا يفتونَ العامَّةَ ولا يأمرونَهم بنيلِ درجةِ الاجتهادِ، وذلكَ معلومٌ على الضرورةِ والتواترِ من علمائِهم وعوامِّهم.

ولأنَّ الإجماعَ[٤] منعقدٌ على تكليفِ العامِّيِّ الأحكامَ، وتكليفُه رتبةَ الاجتهادِ يؤدِّي إلى انقطاعِ الحرثِ والنسلِ، وتعطيلِ الحِرَفِ والصنائعِ؛ فيؤدِّي إلى خرابِ الدنيا.

ثم ماذا[٥] يصنعُ العامِّيُّ إذا نزلت به حادثَةٌ إن لم يَثْبُت لها حكمٌ إلى أن يبلغَ رتبةَ الاجتهادِ، فإلى متى يصير مجتهداً؟ ولعلَّه لا يبلغُ ذلك أبداً، فتضيعَ الأحكامُ، فلم يبقَ إلا سؤالُ العلماءِ، وقد أمرَ اللهُ تعالى بسؤالِ العلماءِ في قولِه تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

قال أبو الخطابِ: ولا يجوزُ التقليدُ في أركانِ الإسلامِ الخمسِ ونحوها ممَّا اشتُهِرَ ونُقِلَ نقلاً متواتراً؛ لأنَّ العامةَ شاركوا العلماءَ في ذلك فلا وجهَ للتقليدِ.

---

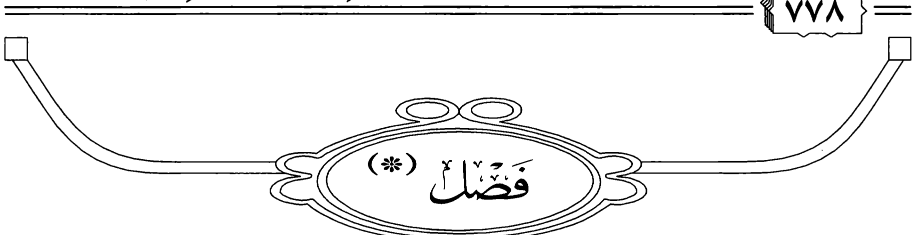
(١) حيث ذكر المؤلف أن المخطىء في الأصول: آثم لعدم جواز الاجتهاد فيها. وإذا كان لا يجوز الاجتهاد في الأصول، فلا يجوز التقليد فيها تبعاً لذلك.

(٢) هذا المذهب الثاني في حكم التقليد في الفروع.

(٣) الدليل الأول على البطلان.

(٤) الدليل الثاني على البطلان.

(٥) الدليل الثالث على البطلان.



فَصْلٌ (*)

ولا يستفتي العامِّيُّ إلا مَنْ غلبَ على ظنِّه أنَّه مِن أهلِ الاجتهادِ، بما يراه مِن: انتصابِه للفتيا بمشهدٍ مِن أعيانِ العلماءِ.

وأخذِ الناس عنه.

وما يتلمَّحُه من سماتِ الدِّينِ والسترِ.

أو يخبرُه عدلٌ عنه.

فأمَّا مَن عرفَه بالجهلِ فلا يجوزُ أنْ يقلِّدَه اتفاقاً[١].

ومَن جُهِلَ حالُه[٢]:

فقد قيلَ: يجوزُ تقليده[٣]؛ لأنَّ العادةَ أنَّ مَن دخلَ بلدةً يسألُ عن مسألةٍ لا يبحثُ عن عدالةِ مَن يستفتيه ولا عن علمِه.

وإنْ منعتُمْ[٤] مِن السؤالِ عن علمِه فلا يمكنُ منعُ السؤالِ عن عدالتِه، وهو حجَّةٌ لنا في الصورةِ الممنوعةِ.

قلنا[٥]: كلُّ من وجبَ عليه قَبولُ قولِ غيرِه وجبَ معرفةُ حالِه،

(*) في: من يقلِّده العامِّيُّ.

(١) وذلك لأن في تقليد الجاهل تضييع لأحكام الشريعة.

(٢) حكم تقليد مجهول الحال. (٣) هذا المذهب الأول مع دليله.

(٤) هذا اعتراض من القائلين بجواز تقليد مجهول الحال موجَّه إلى المانعين، مفاده: أنكم إن منعتم من السؤال عن علمه فلا يمكنكم منع السؤال عن عدالته، فهذا حجَّة لنا في الصورة الممنوعة؛ وهي السؤال عن علمه، وعليه: فإن الصواب عدم السؤال عنهما معاً، حيث لا فرق بينهما، كما أن العادة جرت بعدم السؤال.

(٥) أي: على عدم تقليد مجهول الحال، وهو المذهب الثاني في المسألة وهو =

فيجبُ على الأُمةِ معرفةُ حالِ الرسولِ بالنظرِ في معجزاتِه، ولا يُصَدَّقُ كلُّ مجهولٍ يدَّعي أنه رسولُ اللهِ.

ويجبُ على الحاكمِ معرفةُ الشاهدِ.

وعلى العالمِ بالخبرِ معرفةُ حالِ رواتِه.

وفي الجملةِ(١): كيف يقلِّد مَن يجوزُ أنْ يكونَ أجهلَ من السائلِ؟

أمَّا(٢) العادةُ من العامَّةِ: فليست دليلاً، وإنْ سلَّمنا ذلك مع الجهلِ بعدالتِه: فلأنَّ الظاهرَ من حالِ العالِمِ العدالةُ؛ لا سيَّما إذ اشتهرَ بالفُتيا(٣).

ولا يمكنُ أنْ يقالَ: ظاهرُ الخَلْقِ نيلُ درجةِ الاجتهادِ لغلبةِ الجهلِ وكون الناسِ عوامّاً إلا الأفرادَ، ولا يمكنُ أنْ يقالَ: العلماءُ فَسَقَةٌ إلا الآحادَ. فافترقا(٤).



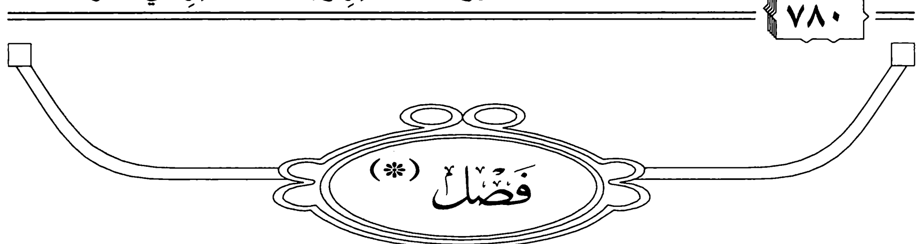
= مذهب الجمهور وعليه ثلاثة أدلَّة، وبدأ بالدليل الأول.

(١) هذا الدليل الثاني للمانعين.

(٢) هذا جواب عن دليل المذهب الأول.

(٣) والمعنى: أن العادة من العامَّة وهي «عدم السؤال عن عدالة وعلم من يستفتيه» ليست دليلاً حتى تثبت بها قاعدة أصولية. وإن سلَّمنا عدم السؤال مع الجهل بعدالته، فلا نسلِّمه مع الجهل بعلمه؛ لأن الظاهر من حال العالم العدالة. وهذا كافٍ في إفادة الظنِّ، بخلاف العلم فلا بدَّ من دليل عليه. وذلك لغلبة الجهل في عموم الناس، فلذلك افترقت العدالة عن العلم.

(٤) أي: العلم والعدالة؛ لأنَّ الأصل في الناس العدالة إلّا الشواذ، والأصل فيهم الجهل إلا الأفراد.



وإذا كان في البلدِ مجتهدونَ:

فللمقلِّدِ مسألةُ مَن شاء[١] منهم، ولا يلزمُه مراجعةُ الأعلَم كما نقلَ في زمنِ الصحابةِ، إذْ سألَ العامَّةُ الفاضلَ والمفضولَ في أحوالِ العلماءِ.

وقيل: بل يلزمُه سؤالُ الأفضلِ[٢]، وقد أومأ الخِرَقِيُّ إليه فقالَ: «إذ اختلفَ اجتهادُ رجلينِ[٣] اتَّبعَ الأعمى أوثقَهما في نفسِه».

والأَوَّلُ[٤] أَوْلَى لما ذكرنا من الإجماعِ.

وقولُ الخرقيِّ يُحملُ على ما إذا سألَهما فاختلفا وأفتاهُ كلُّ واحدٍ بخلافِ قولِ صاحبِه، فحينئذٍ يلزمُه الأخذُ بقولِ الأفضلِ في علمِه ودينِه.

وفيه[٥] وجهٌ آخرُ: أنَّه يتخيَّرُ، لما ذكرناه من الإجماع[٦]؛ ولأنَّ

(*) إذا تعدَّد المجتهدون في البلد الواحد؛ فمن الذي يُسألُ منهم؟ وهذه المسألة الأُوْلَى.

(١) هذا المذهب الأول بدليله.

(٢) هذا المذهب الثاني.

(٣) أي: في تحديد القبلة؛ اتَّبع الأعمى أوثقهما في نفسه، فكذلك العاميُّ لا اتَّبع إلا الأفضل ديناً وعلماً.

(٤) أي: المذهب الأول.

(٥) هذه المسألة الثانية، وهي إذا تعدَّد المجتهدون واختلفت الفتوى فمن يقلِّد؟.

(٦) هذا الدليل الأول.

العاميَّ[١] لا يعلمُ الأفضلَ حقيقةً، بل يغترُّ بالظواهرِ، وربما يقدِّمُ المفضولَ، فإنَّ لمعرفةِ مراتبِ الفضلِ أدلَّةً غامضةً ليس دَرْكُها شأنَ العوامِّ، ولو جازَ ذلك[٢]: جاز له النظرُ في المسألةِ ابتداءً.

ووجهُ القولِ الأوَّلِ[٣]:

أنَّ أحدَ القولينِ خطأ، وقد تعارضَ عنده دليلانِ، فيلزمُه الأخذُ بأرجحِهما، كالمجتهدِ يلزمُه الأخذُ بأرجحِ الدليلينِ المتعارضينِ.

ولأنَّ من اعتقدَ أنّ الصوابَ في أحدِ القولينِ لا ينبغي له أنْ يأخذَ بالتَّشَهِّي، وينتقي مِن المذاهبِ أطيَبَها ويتوسَّعَ.

ويُعْرَفُ[٤] الأفضلُ:

بالأخبارِ.

وبإذعانِ المفضولِ له وتقديمِهِ له.

وبأماراتٍ تفيدُ غلبةَ الظنِّ دونَ البحثِ عن نفسِ علمِه، والعاميُّ أهلٌ لذلكَ.

والإجماعُ[٥] محمولٌ على ما إذا لم يسألْهُما، إذ لم يُنقلْ إلّا ذلك.

---

(١) هذا الدليل الثاني.

(٢) هذا الدليل الثالث، ومعناه: لو جاز للعامِّيِّ معرفة أدلَّة الترجيح بحسب الأفضلية؛ لجاز له النظر في المسألة ابتداءً دون الرجوع إلى أحد.

(٣) أي: الدليل الأول للمذهب الثاني؛ الذي يرى أن العامِّيَّ يأخذ بقول الأفضل.

(٤) هذا طريق معرفة العامِّيِّ للأفضل من المجتهدين.

(٥) هذا جواب عن دليل الإجماع لأصحاب المذهب الأول.

فأمَّا إنْ استوى عنده[١] المفتيانِ:

جاز له الأخذُ بقولِ مَن شاء منهما[٢]؛ لأنَّه ليس قولُ بعضِهم أَوْلَى من البعض.

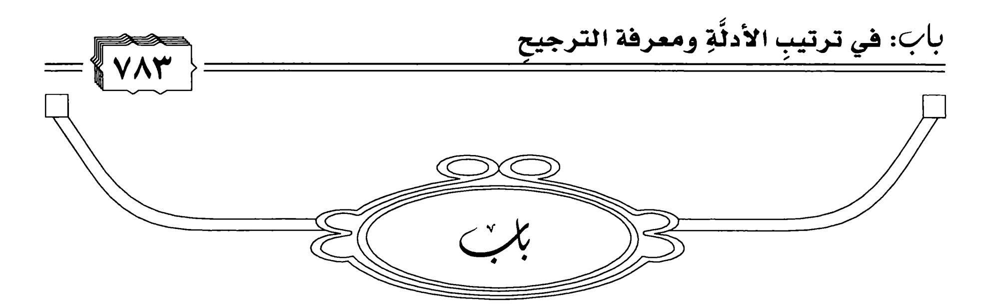
وقد رجَّح قومٌ القولَ الأشدَّ[٣]؛ لأنَّ الحقَّ ثقيلٌ.

ورجَّح الآخرونَ الأخفَّ[٤]؛ لأنَّ النبي ﷺ بُعث بالحنيفيةِ السَّمْحَةِ، وهما قولانِ متعارضانِ فيسقطانِ.

وقد رُوي عن أحمد رضي الله عنه ما يدلُّ على جوازِ تقليدِ المفضولِ، فإنَّ الحسينَ بن يسارٍ سأله عن مسألةٍ في الطلاقِ فقال: «إنْ فعلَ حَنِثَ»، فقال له: يا أبا عبدِ الله إنْ أفتاني إنسانٌ ـ يعني: لا يحنثُ ـ فقال: «تعرفُ حلْقةَ المدنيين»؟ (حلْقةٌ بالرَّصافةِ)، فقال: إنْ أفتوْني به حلَّ؟ قال: نعم. وهذا يدلُّ على التخييرِ بعد الفتيا. والله أعلم.



(١) هذه المسألة الثالثة، وهي إذا استوى المفتيان عند العامِّيِّ فمن يقلِّد؟
(٢) وهو مذهب أكثر أهل العلم.
(٣) وهو المذهب الثاني.
(٤) وهو المذهب الثالث.



في ترتيبِ[١] الأدلَّةِ ومعرفة الترجيحِ[٢]

يجبُ على المجتهدِ في كلِّ مسألةٍ[٣] أنْ ينظرَ أوَّلَ شيءٍ إلى:

الإجماعِ[٤]؛ فإنْ وجدَه لم يحتجْ إلى النظرِ في سواه، ولو خالفَه كتابٌ أو سنةٌ عُلِمَ أنَّ ذلكَ منسوخٌ أو متأوَّلٌ؛ لكونِ الإجماعِ دليلاً قاطعاً لا يَقْبَلُ نسخاً ولا تأويلاً.

ثم ينظرُ[٥] في الكتابِ والسنةِ المتواترةِ؛ وهما على رتبةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما دليلٌ قاطعٌ.

ولا يُتصوَّرُ التعارضُ في القواطعِ إلّا أنْ يكونَ أحدُهما منسوخاً.

ولا يُتصوَّرُ أنْ يتعارضَ عِلمٌ وظنٌّ؛ لأنَّ ما عُلمَ كيف يُظنُّ خلافُه؟ وظَنُّ خلافِه شكٌّ فكيف يُشَكُّ فيما يُعلمُ؟

ثم يَنْظُرُ[٦] في أخبارِ الآحادِ، فإنْ عارض خبرٌ خاصٌّ عمومَ

---

(١) المقصود بترتيب الأدلَّة: جعل كلِّ دليل في رتبته التي يستحقها.

(٢) الترجيح هو: تقوية جانب أحد الدليلين المتعارضين على الآخر لدليل.

(٣) يعني: يراد معرفة حكم الشرع فيها.

(٤) هذه الرتبة الأولى. وهي الإجماع الذي يقدِّمه الأصوليون على النصِّ. وهو الإجماع القطعي خاصَّة، وهو القولي المشاهد المنقول بالتواتر.

(٥) هذه الرتبة الثانية.

(٦) هذه الرتبة الثالثة.

كتابٍ أو سنةٍ متواترةٍ، فقد ذكرنَا ما يجبُ تقديمُه[١] منها.

ثم يَنْظُرُ[٢] بعد ذلك في قياسِ النصوصِ، فإنْ تعارضَ قياسان أو خبرانِ أو عمومانِ طَلَبَ الترجيحَ.

واعلم أنَّ التعارضَ: هو التناقضُ[٣]، ولا يجوزُ ذلك في خبرينِ؛ لأنَّ خبرَ الله تعالى ورسولِه ﷺ لا يكونُ كذباً، فإنْ وُجِد ذلك في حكمينِ:

فإما أنْ يكونَ أحدُهما كذباً من الراوي.

أو يمكنُ الجمعُ بينَهما بالتنزيلِ على حالينِ[٤]، أو في زمانينِ.

أو يكونُ أحدُهما منسوخاً[٥].

فإنْ لم يمكنِ الجمعُ ولا معرفةُ النسخِ رجَّحنا، فأخذنَا بالأقوى في أنفسِنا.

ويحصلُ الترجيحُ في الأخبارِ من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأول: يتعلَّقُ بالسندِ وذلك أمورٌ خمسةٌ:

---

(١) وذلك عند الكلام عن المعنى الخاصِّ يخصِّص اللفظ العامَّ.

(٢) هذه الرتبة الرابعة.

(٣) وهو: تقابل دليلين على سبيل الممانعة، كأن يكون أحد الدليلين يدلُّ على الجواز، والآخر يدلُّ على التحريم، وكلاهما في شيء واحد.

(٤) وذلك كالحديث الوارد بذمِّ الشاهد قبل أن تطلب منه الشهادة، مع الحديث الوارد بمدحه، فيحمل حديث المدح على من شهد في حقِّ الله، وحديث الذمِّ على من شهد في حقِّ الآدمي.

(٥) وذلك كعدَّة المتوفى عنها زوجها: متاعاً إلى الحول، نُسِخَت بأربعة أشهر وعشراً.

أحدها: كثرةُ الرواةِ، فإنَّ ما كان رواتُه أكثرَ كان أقوى في النفْسِ وأبعدَ مِن الغلطِ أو السهوِ، فإنَّ خبرَ كلِّ واحدٍ يفيدُ ظنّاً على انفرادِه، فإذ انضمَّ أحدُهما إلى الآخرِ كان أقوى وآكدَ منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواترِ، بحيثُ يصيرُ ضرورياً قاطعاً لا يُشَكُّ فيه، وبهذا قالَ الشافعيُّ[(١)].

وقال بعضُ الحنفيةِ: لا يُرَجَّحُ[(٢)] به؛ لأنَّه خبرٌ يتعلَّقُ به الحكمُ؛ فلم يترجَّحْ بالكثرةِ كالشهادةِ[(٣)] والفتوى.

قلنا[(٤)]: الأصلُ ما ذكرنَاه بدليلِ أمورٍ ثلاثةٍ:

أحدها: ما ذكرناه من غلبةِ الظنِّ، وتقديمُ الراجحِ متعيّنٌ؛ لأنَّه أقربُ إلى الصحَّةِ.

ولذلك إذا غلبَ على الظنِّ كونُ الفرعِ أشبهَ بأحدِ الأصلينِ وجبَ اتباعُه.

الثاني: أنَّ الصحابةَ ﷺ كانوا يرجِّحونَ بكثرةِ العددِ، ولذلك قوَّى النبيُّ ﷺ خبرَ[(٥)] ذي اليدينِ بموافقةِ أبي بكرٍ وعمرَ ﷺ.

---

(١) هذا المذهب الأول في الترجيح بكثرة الرواة، وهو مذهب أكثر أهل العلم.

(٢) هذا المذهب الثاني في المسألة.

(٣) فإن شهادة الشاهدين وشهادة الأربعة فأكثر سواء، وكذا فتوى الواحد والأكثر سواء.

(٤) أي: أن الترجيح بكثرة الرواة هو الراجح، وذَكَرَ أدلَّةً ثلاثة على الترجيح بالكثرة.

(٥) تقدَّم ذكره.

وأبو بكر قَوَّى خبرَ المغيرةِ[١] في ميراثِ الجدَّةِ بموافقةِ محمدِ بنِ مَسْلَمَةَ.

وقوَّى عمرُ خبرَ المغيرةِ أيضاً في «ديةِ الجنينِ»[٢] بموافقةِ محمد بن مَسْلَمَةَ.

وقوَّى خبرَ[٣] أبي موسى في «الاستئذانِ» بموافقةِ أبي سعيدٍ.

وقوَّى ابنُ عمرَ خبرَ أبي هريرة[٤] في «مَن شهدَ جنازةً» بموافقةِ عائشةَ، إلى غيرِ ذلك ممَّا يكثرُ، فيكونُ إجماعاً منهم.

الثالث: أنَّ هذا عادةُ الناسِ في حراثِتِهم وتجاراتهم وسلوكِ الطريقِ، فإنَّهم عند تعارضِ الأسبابِ المَخُوفَةِ يميلونَ إلى الأقوى.

فأمَّا[٥] الشهادةُ: فلم يرجِّحوا فيها، وسببُها: أنَّ بابَ الشهادةِ مبنيٌّ على التعبُّد، ولهذا لو شهدَ بلفظِ الإخبارِ دون الشهادةِ لم يُقبلْ، ولا تُقبلُ شهادةُ مائةِ امرأةٍ على باقةِ بَقْلٍ.

الثاني[٦]: أن يكون أحدُ الروايينِ معروفاً بزيادةِ التيقُّظِ، وقلَّةِ الغلطِ، فالثقة بروايتِه أكثرُ.

---

(١) تقدم ذكره. (٢) تقدم ذكره.

(٣) تقدم ذكره.

(٤) أي: في أجر شهود الجنازة، وذلك أن عبد الله بن عمر لمَّا بلغه أن أبا هريرة يقول: «من تبع جنازة فله قيراط» قال: أكثرَ أبو هريرة علينا، فلما سمعت عائشة مقالة ابن عمر قالت له مصدِّقة أبا هريرة: «سمعت رسول الله ﷺ يقوله» وحينئذٍ قَبِلَ ابن عمر خبر أبي هريرة ـ رضي الله عن الجميع ـ وقال نادماً: «لقد فرطنا من قراريط كثيرة» أخرجه البخاري.

(٥) جواب عمَّا ذهب إليه بعض الحنفية من عدم الترجيح بكثرة الرواة بحجَّة قياس الرواية على الشهادة والفتوى.

(٦) من الأمور الخمسة التي يرجَّح بها الخبر من جهة السند.

الثالث: أنْ يكونَ أوْرعَ وأتقى؛ فيكونَ أشدَّ تحرُّزاً من الكذبِ وأبعدَ من رواية ما يُشكُّ فيه.

الرابع: أنْ يكونَ راوي أحدِهما صاحبَ الواقعةِ، فقولُ ميمونةَ: «تزوَّجني النبيُّ ﷺ ونحن حلالانِ»(١) يُقدَّمُ على روايةِ ابنِ عباسٍ: «نكحها وهو مُحرِمٌ»(٢).

الخامس: أنْ يكونَ أحدُهما باشرَ القصةَ؛ كروايةِ أبي رافعٍ «تزوَّج النبيُّ ﷺ ميمونةَ وهو حلالٌ، وكنتُ السفيرَ بينهما»(٣)، مع روايةِ ابن عباسٍ التي ذكرناها، فإنَّ المباشِرَ أحقُّ بالمعرفةِ من الأجنبيِّ.

ولذلك قدَّم الصحابةُ أخبارَ أزواجِ النبيِّ ﷺ في صحَّةِ صومِ مَن أصبحَ جُنباً، وفي وجوبِ الغُسلِ من التقاءِ الختانينِ بدونِ الإنزالِ؛ على خبرِ مَن روى خلافَ ذلك.

الوجهُ الثاني: **الترجيحُ** لأمرٍ يعودُ إلى المتنِ:

كترجيحِ أحدِ الخبرينِ بكونِه ناقلاً عن حكمِ الأصلِ، مثلُ الموجبِ للعبادةِ أَوْلَى مِن النافي لها(٤)؛ لأنَّ النافيَ جاءَ على مقتضى العقلِ، والآخرَ متأخِّرٌ عنه فكان كالناسخِ له.

---

(١) رواه مسلم. (٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) رواه أحمد والترمذي ومالك.

(٤) مثله حديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها أنَّ النبي ﷺ قال: «**من مسَّ ذكره فليتوضأ**»، وحديث طلق بن علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ لما سئل عن الرجل يمسُّ ذكره وهو متوضِّىء فقال عليه الصلاة والسلام: «**وهل هو إلا بضعة منك**».

وكذلك روايةُ الإثباتِ مقدَّمةٌ على روايةِ النفيِ(١)؛ لأنَّ المثبتَ معه زيادةُ علمٍ خفيتْ على صاحبِه.

قال القاضي: وإذا تعارضَ الحاظرُ والمبيحُ قُدِّم الحاظرُ(٢)؛ لأنَّه أحوطُ.

وقيل: لا يرجَّحُ بذلك(٣).

ولا يُرجَّحُ المسقِطُ للحدِّ على الموجبِ له(٤)، ولا الموجبُ للحرِّيةِ على المقتضي للرقِّ(٥)؛ لأنَّ ذلك لا يوجبُ تفاوتاً في صدقِ الراوي فيما نقلُه من لفظِ الإيجابِ والإسقاطِ(٦).

وأمَّا الترجيحُ لأمرٍ خارجٍ فبأمورٍ:

---

(١) كتقديم ما رواه بلال أن النبي ﷺ دخل البيت (أي: الكعبة) وصلَّى، على ما رواه أسامة بن زيد أن النبي ﷺ دخل البيت ولم يصلِّ.

(٢) كما لو اختلط ما يباح نكاحها مع ما لا يباح، فإنه يجب الامتناع عن الجميع، وهو مذهب الجمهور.

(٣) فيتعارضان ويسقطان، وهو مذهب بعض الشافعية وبعض المالكية.

(٤) مثل المرأة المرتدَّة. حيث ورد بشأنها خبران: أحدهما «**من بدَّل دينه فاقتلوه**» فهو عام يشمل الرجل والمرأة، وخبر أخير وهو: «**نُهِيْتُ عن قتل النساء**». فالأول موجب والثاني مُسْقِط، ولا يرجح المُسْقِط على الموجب.

(٥) حيث وردت رواية تفيد استسعاء العبد في قيمة باقية إذا كان المعتِق معسراً، فإنها موجبة لحرية الباقي. قابلتها رواية أخرى أنه لا يُستسعى، ويبقى بعضه الباقي رقيقاً.

(٦) وإذا كان اختلاف الخبرين لا تأثير له في صدق الراوي، فلا سبيل إلى الترجيح.
وقيل: يقدَّم الخبر المسقط للحدِّ، والموجب للحرِّية؛ لما في ذلك من اليسر الموافق للشريعة؛ ولأن الحدَّ يُدْرَأ بالشبهة.

منها: أنْ يشهدَ القرآنُ والسنّةُ، أو الإجماعُ بوجوبِ العملِ على وَفقِ الخبرِ، أو يعضدَه قياسٌ، أو يعملَ به الخلفاءُ، أو يوافقَه قولُ صحابيٍّ، كموافقةِ خبرِ التغليسِ[1] قولَه تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

الثاني: أن يُختلَفَ في وقفِ أحدِ الخبرينِ على الراوي، والآخرُ متَّفقٌ على رفعه.

الثالث: أنْ يكونَ راوي أحدِهما قد نُقلَ عنه خلافُه فتتعارضَ رواياته، ويبقى الأخرُ سليماً عن التعارضِ، فيكونُ أَوْلَى.

الرابع: أنْ يكونَ أحدُهما مرسَلاً والآخَرُ متَّصلاً، فالمتَّصلُ أَوْلَى؛ لأنَّه متَّفقٌ عليه وذلك مختلفٌ فيه.



---

(١) الغلس: ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح. وفي الحديث أن النبي ﷺ كان يصلِّي الصبح بغلس (والمراد: أول الوقت). فهذا يقدَّم على حديث الإسفار بصلاة الصبح (والمراد: آخر وقت الصبح).

فَصْلٌ

في ترجيحِ المعاني[*]

قال أصحابُنا: تُرجَّحُ العلَّةُ بما يُرَجَّحُ به الخبرُ من:

موافقتِها لدليلٍ آخرَ من كتابٍ أو سنَّةٍ أو قولِ صحابيٍّ أو خبرٍ مرسلٍ.

أو بكونِ إحداهُما ناقلةً عن الأصلِ، كما قلنا في الخبرِ[١].

فأمَّا إنْ كانت إحداهما حاظرةً والأخرى مبيحَةً، أو كانت إحداهما مسقطةً للحدِّ، أو موجبةً للعتقِ، ففي الترجيحِ بذلك اختلافٌ:

فرجَّحَ به قومٌ[٢]؛ احتياطاً للحظرِ ونَفْيِ الحدِّ.

ولأنَّ الخطأَ في نفيِ هذه الأحكامِ أسهلُ من الخطأ في إثباتِها.

ومنعَ آخرون الترجيحَ بذلك[٣] من حيث إنهما حكمانِ شرعيانِ فيستويانِ.

(*) يعني بذلك: الترجيح بين عِلَلِ القياس.

(١) المتقدِّم من الوجه الثاني من الوجوه التي يحصل بها الترجيح بين الأخبار.

(٢) هذا المذهب الأول، وهو أنه تُقَدَّم العلَّة الحاظرة على المبيحة، والموجبة للعتق على الموجبة للرقِّ، لكون الشارع يتشوَّف إلى العتق.

(٣) هذا المذهب الثاني وهو عدم ترجيح العلل باعتبار الحظر والإباحة، أو باعتبار إيجاب الحدِّ أو إسقاطه، أو باعتبار إثبات العتق أو الرقِّ.

ولأنّ سائرَ العللِ لا تُرجَّحُ بأحكامِها فكذا هاهنا.

ورجَّحَ قومٌ العلَّةَ بخفَّةِ حكمِها؛ لأنَّ الشريعةَ خفيفةٌ[١].

وآخرونَ بالعكسِ؛ لأنَّ الحقَّ ثقيلٌ، وهي ترجيحاتٌ ضعيفةٌ.

فإن كانت إحدى العلَّتينِ حكماً والأخرى وصفاً حسِّياً؛ ككونه قوتاً أو مسكِراً:

فاختارَ القاضي ترجيحَ الحسِّيةِ[٢].

ومالَ أبو الخطابِ إلى ترجيحِ الحكميةِ[٣]؛ لأنَّ الحسِّيةَ كانت موجودةً قبلَ الحُكْمِ فلا يلازمُها حكمُها، والحُكمُ أشدُّ مطابقةً للحُكْمِ[٤].

ورجَّح القاضي بأنَّ الحسِّيةَ كالعلَّةِ العقليةِ، والعقليةُ قطعيةٌ فهو[٥] أَوْلَى مما يوجبُ الظنَّ.

ولأنَّها لا تفتقرُ إلى غيرِها في الثبوتِ[٦].

---

(١) كما لو سرق أحد الشريكين من المال، فإن علَّة السرقة يترتب عليها حكم ثقيل هو القطع، وعلَّة الشراكة يترتَّب عليها حكم خفيف وهو عدم القطع لوجود شبهة الملك، فَتُقَدَّمُ العلَّة المترتِّب عليها حكم أخفُّ.

(٢) هذا المذهب الأول وله دليلان.

(٣) هذا المذهب الثاني وله دليلان أيضاً.

(٤) أي: أن العلَّة الذاتية قد كانت ولم يتعلَّق بها حكم، وذلك قبل الشرع، والصفة الحكمية لا توجد إلا والحكم متعلِّق بها، فكانت أخصَّ بالحكم وأَوْلَى، وأيضاً: لمَّا كان المطلوب هو الحكم الشرعي، فالدلالة الشرعية أدلُّ على الحكم الشرعي؛ لأنها أشدُّ مطابقة له من الدلالة الذاتية، فكانت أَوْلَى.

(٥) أي: القطع أَوْلَى، فكذلك الشأن في العلَّة الحسِّية.

(٦) أي: الحسِّية لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت؛ لأنها ثابتة بذاتها، بدليل وجودها قبل ورود الشرع.

وقيل: هذا كلُّه ترجيحٌ ضعيفٌ.

وذكرَ أبو الخطابِ: ترجيحَ العلَّةِ إذا كانت أقلَّ أوصافاً[١] لمشابهتِها العلَّةَ العقليةَ[٢].

ولأنَّها أجرى على الأصولِ[٣].

وترجيحِها بكثرةِ فروعِها وعمومِها[٤].

ثم اختارَ التسويةَ[٥] وأنَّ هذينِ لا يُرَجَّحُ بهما؛ لأنَّ العلَّتينِ سواءٌ في أفادتِهما حكمَهما وسلامتِهما من الفسادِ، ومتى صحَّت لم يُلتفتْ إلى كثرةِ فروعِها ولا كثرةِ أوصافِها.

ورَجَّحَ العلَّةَ المنتزعةَ من الأصولِ على ما انتُزِعَ من أصلٍ واحدٍ؛ لأنَّ الأصولَ شواهدٌ بالصحَّةِ، فما كثرت شواهدُه كان أقوى في إثارةِ غلبةِ الظنِّ[٦].

---

(١) مثالها: ترجيح علَّة الحنفي والحنبلي في تحريم الربا بالكيل؛ لأن الكيل وصف واحد، على علَّة المالكية تحريم الربا في البرِّ المركَّبة من الاقتيات والادِّخار.

(٢) يعني: في إفادتها القطع.

(٣) أي: أكثر موافقة وملاءمة للأصول، فكانت أَوْلَى بالترجيح من الأكثر أوصافاً.

(٤) أي: أن العلَّة الأعمُّ والأكثر فروعاً هي الراجحة. فمثلاً: العلَّة ذات الوصف الواحد أكثر فروعاً من العلَّة ذات الوصفين، فلو فرضنا مثلاً أن أصناف الكيل المجرَّد عشرين وأصناف الكيل المطعوم عشرين أيضاً، فإن علَّة الكيل تجري في الأربعين صنفاً، وعلَّة الكيل مع الطعم تجري في العشرين فقط، فترجَّح الأكثر فروعاً، وكذا الأحكام التي تثبت بشاهد واحد أقرب وقوعاً ممَّا تثبت بشاهدين، وما تثبت بشاهدين أقرب وقوعاً ممَّا تثبت بأربعة، فالموقوف على الوصف الأقلِّ أكثر، والموقوف على الأكثر أقلُّ.

(٥) أي: بين الأكثر فروعاً والأقلِّ، وبين الأعمِّ والأخصِّ.

(٦) مثالها: قياس الوضوء على الصلاة والصوم والحجِّ في لزوم النية؛ بجامع =

ورجَّح العلَّةَ المطردةَ المنعكسةَ على ما لا ينعكسُ[١]؛ لأنَّ الطردَ والعكسَ دليل على الصحَّةِ ابتداءً لما فيه من غلبةِ الظنِّ، فلا أقلَّ مِن أنْ يصلحَ للترجيح.

ورجَّحَ العلَّةَ المتعدِّية[٢] على القاصرةِ لكثرةِ فائدتِها.

ومنعَ ذلك قومٌ[٣]؛ لأنَّ الفروعَ لا تُنْبِئُ عن قوَّةٍ في ذاتِ العلَّةِ، بل القاصرةُ أوفَقُ للنصِّ. والأولُ أَوْلَى، فإنَّها متفَقٌ عليها وهذه مختلَفٌ فيها.

ورجَّحَ ما كانت علَّتُه وصفاً[٤] على ما كانت علَّتُه اسماً[٥]؛ لأنَّه متفَقٌ على الوصفِ مختلَفٌ في الاسمِ، فالمتَّفقُ عليه أقوى.

ورجَّحَ ما كانت علَّتُه إثباتاً على التعليلِ بالنفيِ لهذا المعنى[٦] أيضاً.

ورجَّحَ العلَّةَ المردودةَ إلى أصلٍ قاسَ الشرعُ عليه، كقياسِ الحجِّ على الدَّينِ في أنَّه لا يسقطُ بالموتِ، أَوْلَى من قياسِهم على الصلاةِ لتشبيه النبيِّ ﷺ له بالدَّينِ في حديثِ الخثعميَّةِ.

= القربة. يقدَّم على قياس الوضوء على طهارة الخبث في عدم لزوم النية؛ بجامع النظافة، فطهارة الخبث أصل واحد، والصلاة والصوم والحج أصول كثيرة.

(١) المطَّردة المنعكسة: هي التي يوجد الحكم بوجودها وينتفي بانتفائها، فترجَّح على العلَّة غير المنعكسة؛ أي: التي ثبت الحكم بدونها لثبوته بعلَّة غيرها.

(٢) كتعليل الربا في الذهب والفضة بالوزن، فيتعدَّى إلى كلِّ موزون، بخلاف التعليل بالثمنية والنقدية فلا تتعدّاهما.

(٣) أي: منعوا ترجيح العلَّة المتعدِّية على القاصرة.

(٤) كتعليل الربا في البرِّ بالطعم أو الكيل.

(٥) كتعليل الربا في البرِّ بكونه برّاً.

(٦) وهو أن التعليل بالإثبات متَّفق عليه، وبالنفي مُخْتَلَفٌ فيه.

ومتى كان أصلُ إحدى العلَّتينِ مُتَّفَقاً عليه والآخَرُ مختلفاً فيه كانت المُتَّفَقُ على أصلِها أَوْلَى، فإنَّ قوةَ الأصلِ تؤكِّدُ قوةَ العلَّةِ.

وكذلك ترجَّحُ كلُّ علَّةٍ قَوِيَ أصلُها، مثلَ:

أنْ يكونَ أحدُهما[١] محتمِلاً للنسخِ والآخرُ لا يَحْتملُ.

أو يَثْبُتُ أحدُهما بخبرٍ متواترٍ والآخر بآحادٍ.

أو أحدُهُما ثابتاً برواياتٍ كثيرةٍ والآخَرُ بروايةٍ واحدةٍ.

أو أحدُهُما بنصٍّ صريحٍ والآخَرُ بتقديرٍ أو إضمارٍ.

أو يكون أحدُهما أصلاً بنفسه والآخرُ أصلاً لآخرَ[٢].

أو أحدهما اتُّفِقَ على تعليلهِ والآخرُ اختُلِفَ فيه[٣].

أو يكونُ دليلُ أحدِ الوصفينِ مكشوفاً معيَّناً[٤] والآخرُ أجمعوا على أنَّه بدليلٍ ولم يكن معيَّناً.

أو يكون أحدُهما مغيِّراً للنفيِّ الأصلي والآخرُ مبقياً عليه، فالمغيِّرُ أولى؛ لأنَّه حكمٌ شرعيٌّ والآخر نفيٌ للحكمِ على الحقيقةِ.

---

(١) أي: الأصلين.

(٢) مثال ذلك: قياس الأرزِّ على البرِّ ثمَّ قياس الأرزِّ على الذرة، فالبرُّ أصل بنفسه، والذرة ليست أصلاً مستقلاً.

(٣) مثال التعليل بالمتَّفق عليه: قياس إزالة النجاسة عن المكان قياساً على إزالتها عن البدن، فالأصل هنا متَّفق على تعليله.
ومثال المختلف فيه: قياس إزالة النجاسة عن المكان قياساً على إزالة نجاسة لعاب الكلب، فالأصل هنا مختلف في كونه معلَّلاً: فمالك يرى أن الغسل تعبُّدي، والشافعي يراه معلَّلاً.

(٤) أي: واضحاً جليّاً.

وترجَّح العلَّةُ المؤثِّرةُ على الملائمةِ[١]، والملائمةُ على الغريبِ، والمناسِبةُ على الشبَهِيَّةِ؛ لأنَّه أقوى في تغليبِ الظَّنِّ. والله سبحانه أعلم.

(وآخر دعوانا أن الحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ)

تم الكتاب بحمد الله ومنِّه وكرمه. وكان الفراغ منه صباح يوم الجمعة الرابع والعشرين من شهر جمادى الآخرة، عام اثنين وثلاثين وأربعمائة وألف من الهجرة؛ الموافق السابع والعشرين من شهر مايو عام ألفين وأحد عشر ميلادية، بمدينة الرياض. نفع الله به كاتبه وقارئه وتقبَّله عملاً صالحاً وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم

(١) المؤثِّرة؛ كالشِّدَّة، والملائمة؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنها ملائمة لاستقامة أمور الأمَّة وصلاح حالها.

فهرس المصطلحات

الموضوع ..... الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة